



Trierer  
Theologische Zeitschrift  
1961

PASTOR BONUS

70. Jahrgang



V 1069

---

PAULINUS-VERLAG TRIER

1966 P 57



**Trierer Theologische Zeitschrift**

Herausgegeben vom Professoren-Kollegium  
der Theologischen Fakultät in Trier

unter der Schriftleitung von Prof. Dr. H. Groß und Prof. Dr. E. Iserloh  
im Paulinus-Verlag zu Trier

**Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier**

# INHALT DES JAHRGANGES 1961

## I. AUFSÄTZE

Arens, Anton: Vom kulttheologischen Gehalt der Haupthoren des kirchlichen Stundengebetes . . . . .	193—211
Backes, Ignaz: Gottes Volk im Neuen Bunde . . . . .	80—93
Bratsiotis, Panagiotis: Das Alte Testament in der Griechisch-Orthodoxen Kirche . . . . .	29—41
Giesen, Dieter: Geburtenregelung	I. Teil . . 257—272 II. Teil . . 336—354
Groß, Heinrich: Die Entwicklung der alttestamentlichen Heilshoffnung . . . . .	15—28
Hahn, Viktor: Schrift, Tradition und Primat bei Irenäus	I. Teil . . 233—243 II. Teil . . 292—302
Höffner, Joseph: Lohngerechtigkeit in der modernen Gesellschaft	94—100
Hulsbosch, A.: Biblisches und scholastisches Denken . . . . .	129—155
Jungmann, Joseph A.: Eucharistische Frömmigkeit und eucharistischer Kult in Wandel und Bestand . . . . .	65—79
Laufner, Richard: Matthiasverehrung im Mittelalter . . . . .	355—360
May, Georg: Das Verhältnis von Papst und Bischöfen auf dem Allgemeinen Konzil nach dem CIC . . . . .	212—232
Mußner, Franz und Fischer, Balthasar: Was wird bei einer Kalenderreform aus dem Fest Praesentatio BMV (21.11.)? . . . .	170—181
Ratzinger, Joseph: Christozentrik in der Verkündigung . . . . .	1—14
Seelhammer, Nikolaus: Von Sinn und Grenzen der Verantwortung . . . . .	273—291
Süsterhenn, Adolf: Zur staatskirchlichen Stellung kirchlicher Hochschulen unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Rheinland-Pfalz und Nordrhein-Westfalen . . . . .	156—169
Winklhofer, Alois: Theologie und modernes Weltbild . . . . .	321—335

## II. KLEINERE BEITRÄGE UND BERICHTE

Bartz, Wilhelm: Sekten und Seelsorge . . . . .	42—47
Fischer, Balthasar: Das Originalmanuskript des Rituale Romanum	244—246
Groß, Heinrich — Mußner, Franz: Das neue Handbuch zur Katholischen Schulbibel . . . . .	117—119
Iserloh, Erwin: Luthers Thesenanschlag, Tatsache oder Legende?	303—312
Junker, Hubert: Theologische Fakultät Trier 1950—1960 . . . .	111—117
— Die Zerstreuung der Völker nach der Biblischen Urgeschichte . .	182—185
Madey, Johannes: Die katholische Kirche in Nigeria . . . . .	369—371
Pauly, Ferdinand: Der heilige Goar und Bischof Rustikus . . . .	47—54
Quirin, Karl: Die Anfänge des Hospitals in Münstermaifeld . . .	361—369

### III. BESPRECHUNGEN

Abendmahl und Opfer. Von Peter Meinhold, Erwin Iserloh u. a. (Backes) . . . . .	252
Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte 12. Jahrgang 1960 (Pauly) . . . . .	382—383
Arnold, Franz Xaver: Mann und Frau in Welt und Kirche (Hofmann) . . . . .	378—379
Asmussen, Hans: Das kommende Konzil nach dem Stande vom 10. November 1959 (Iserloh) . . . . .	59
Augustinus, Aurelius: Der christliche Kampf und Die christliche Lebensweise. Übertr. von A. Habitzky, eingel. u. erl. von A. Zumkeller (Baus) . . . . .	313—314
— Der Lehrer. In deutscher Sprache von C. J. Perl (Baus) . . . . .	314
— Der Nutzen des Fastens. Übertr. u. erl. von R. Arbesmann (Baus) . . . . .	313—314
— Die Größe der Seele. Übertr. von C. J. Perl (Baus) . . . . .	314
— Enchiridion de Fide Spe et Caritate. Hrsg. u. übers. von J. Barbel (Baus) . . . . .	314—315
Baltzer, Klaus: Das Bundesformular (Groß) . . . . .	187—188
Baumann, Richard: Der Berg vor dem Konzil oder ein anderes Evangelium (Bartz) . . . . .	58—59
— Evangelische Romfahrt (Iserloh) . . . . .	381—382
Blinzler, Josef: Der Prozeß Jesu (Mußner) . . . . .	318—319
Bogler, Theodor: Weg - Wahrheit - Leben. Meditationen (Lennartz) . . . . .	384
Boismard, M. E. — Braun, F. M.: L'Evangile de Jean. Etudes et Problèmes (Mußner) . . . . .	190
Bopp, Linus: Der Seelenführer. J.-J. Oliers Theorie und Praxis der personalen Seelsorge. Aus dem Französ. übers. (Lennartz) . . . . .	64
Bratsiotis, Nikolaus P.: Εἰσαγωγή εἰς τοὺς μονολόγους τοῦ Ἱερεμίου. (Einführung in die Monologe Jeremias) (Junker) . . . . .	187
Budde, Heinz: Christentum und soziale Bewegung (Hofmann) . . . . .	377
Bulst, Werner: Offenbarung. Biblischer und theologischer Begriff (Groß) . . . . .	316
Busenbender, Wilfried: Auf ein Wort. Göttliches menschlich und allzu menschlich (Lennartz) . . . . .	384
— Die Welt als Chance des Glaubens (Breuning) . . . . .	253
Bussmann, Bernhard: Der Begriff des Lichtes beim heiligen Johannes (Mußner) . . . . .	189
Carré, A.-M.: Gefährten auf immer. Ein kleines Ehebrevier (Seelhammer) . . . . .	128
Chenu, M.-D.: Das Werk des heiligen Thomas von Aquin (Becker) . . . . .	61—62
Chesterton, Gilbert Keith: Der stumme Ochse (Backes) . . . . .	252
Cor Jesu. Commentationes in Litteras Encyclicas Pii Pp. XII „Haurietis aquas“. Hrsg. von A. Bea, Hugo Rahner u. a. (Breuning) . . . . .	248—250

Cusanus-Texte V. Brixener Dokumente. 1. Sammlung: Akten zur Reform des Bistums Brixen, hrsg. u. erl. von H. Hürten (Haubst)	122—123
Delius, Walter — Kolping, Adolf: Texte zur Mariologie und Marienverehrung der mittelalterlichen Kirche (Backes)	372
Deuringer, Karl: Probleme der Caritas in der Schule von Salamanca (Seelhammer)	125
Drijvers, Pius: Über die Psalmen (Groß)	316—317
Meister Eckhart der Prediger. Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr. Hrsg. von Udo M. Nix u. R. Öchsli (Iserloh)	123—124
Einführung in das Alte Testament von A. Deissler. (In der Reihe „Lebendige Kirche“) (Groß)	317
Eucharistiefeier in der Pfarrgemeinde. Vorträge auf der Pastoralliturgischen Werkwoche 1960 zu Trier (Lengeling)	374—375
Exeler, Adolf: Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben. Die Eigenart der Moraltheologie J. B. Hirschers (Seelhammer)	57—58
Finkenzeller, Josef: Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus (Backes)	251
Fischer, Balthasar: Volk Gottes um den Altar (Arens)	186
Franzen, August: Die Visitationsprotokolle der ersten nachtridentinischen Visitation im Erzstift Köln unter Salentin von Isenburg im Jahre 1569 (Pauly)	383—384
Frisque, Jean: Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut (Mußner)	190
Gardet, Louis: Der Islam (Groß)	320
Das Geheimnis von Qumran (Heft 30 in der Reihe „Lebendige Kirche“) (Groß)	188
Geiselmann, Josef Rupert: Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens (Breuning)	63
Giers, Joachim: Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suarez (Seelhammer)	253
Glanzman, George S. — Fitzmeyer, Joseph A.: An Introductory Bibliography for the Study of Scripture (Groß)	317
Gnilka, Joachim: Ist 1 Kor 3,10—15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? (Mußner)	191—192
Goderski, Wilhelm: Ich glaube. Einführung in die Wahrheiten des Glaubens (Breuning)	252—253
Graef, Hilda: Der unbegreifliche Gott? Das Ordnungsbild biblischen Glaubens (Groß)	317
Grant, R. M. und Freedman, D. N.: Geheime Worte Jesu (Das Thomasevangelium) (Mußner)	255
Grass, Hans: Ostergeschehen und Osterberichte (Mußner)	189
Guyot, Jean: Das apostolische Amt (Becker)	372—374
Handbuch zur Katholischen Schulbibel I und II (Groß-Mußner)	117—119
Häring, Bernhard: Christus in der neuen Welt (Seelhammer)	253—254
— La Loi de Christ. Théologie Morale à l'intention des prêtres et des laïcs. Tome III. Théologie Morale spéciale. (Seelhammer)	254
Hanssler, Bernhard: Das Gottesvolk der Kirche (Backes)	252

Hervieux, Jacques: Was nicht im Evangelium steht (Mußner) . . .	191
Hick, Ludwig: Stellung des heiligen Paulus zur Frau im Rahmen seiner Zeit (Mußner) . . . . .	189
Hildebrand, Dietrich von: Die Ehe (Seelhammer) . . . . .	128
Hirschbrich, Ernst: Die Entwicklung der Moraltheologie im deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende (Seelhammer)	125—126
Hoedl, Ludwig: Der Anspruch der Philosophie und der Einspruch der Theologie im Streit der Fakultäten (Backes) . . . . .	251
Höffner, Joseph: Ehe und Familie. Wesen und Wandel in der industriellen Gesellschaft (Hofmann) . . . . .	378
Hofmann, Linus: Kleine Ehefibel (Seelhammer) . . . . .	128
Hoornaert, Rudolphe: Lobet den Herrn. Betrachtungen (Lennartz)	64
Huber, Georges: Das mißverständene Konzil (Iserloh) . . . . .	381
Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete (Mußner) . . . . .	256
Jaeger, Lorenz: Das Ökumenische Konzil, die Kirche und die Christenheit. Erbe und Auftrag (Bartz) . . . . .	58
Jahrbuch des Instituts für christl. Sozialwissenschaften der westfälischen Wilhelms-Univ. Münster. Hrsg. von Joseph Höffner. Bd. 1 (Hofmann) . . . . .	376
Joly, Eugène: Begegnung mit dem lebendigen Gott (Breuning) . .	61
Jourdan, Vital: Pater Damian. Vater der Aussätzigen (Lennartz)	64
Kammer, Carl: Die Lauretanische Litanei (Zander) . . . . .	186
Die Katholische Glaubenswelt.	
Bd. I. Die Quellen der Theologie, Gott und seine Schöpfung (Breuning) . . . . .	120—121
Bd. II. Moraltheologie (Seelhammer) . . . . .	126—127
Kinder, Ernst: Die Erbsünde (Breuning) . . . . .	121—122
Die Kirche ist immer jung. Hrsg. v. Jakob Brummet (Iserloh) . .	382
Kirche und Überlieferung. Hrsg. v. Johannes Betz u. Heinrich Fries (Backes) . . . . .	250—251
Kloos, Rudolf M.: Lambertus de Legia... (Laufner) . . . . .	355—360
Klueber, Franz: Grundlagen der katholischen Gesellschaftslehre (Hofmann) . . . . .	377
Fragen an das Konzil (Backes) . . . . .	372
Kremer, Jakob: Was an den Leiden Christi noch mangelt (Mußner)	189
Krinetzki, Leo: Der Einfluß von Is 52, 13—53, 12 Par auf Phil 2, 6—11 (Mußner) . . . . .	190
Küng, Hans: Konzil und Wiedervereinigung (Bartz) . . . . .	59
Lackmann, Max: Der Protestantismus und das Ökumenische Konzil (Iserloh) . . . . .	60—61
Leclercq, Jacques: Wege zur Völkergemeinschaft (Seelhammer)	127
Leipoldt-Schenke: Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi (Mußner) . . . . .	190
Lercaro, Giacomo: Wege zum betrachtenden Gebet (Lennartz) .	64
Maier, Franz Georg: Augustin und das antike Rom (Baus) . . . .	315—316



Malmberg, Felix: Über den Gottmenschen (Breuning) . . . . .	247—248
Matt, Leonhard von: Das Konzil (Iserloh) . . . . .	61
Meinhold, Peter: Der evangelische Christ und das Konzil (Iserloh)	381
Messner, Johannes: Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschafts- ethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik (Hofmann) . . . . .	376—377
Mörsdorf, Joseph: Gestaltswandel des Frauenbildes und Frauen- berufs in der Neuzeit (Seelhammer) . . . . .	57
Moses von A. Deissler (In der Reihe „Lebendige Kirche“) (Groß) .	317
Murphy, Roland E.: Seven Books of Wisdom (Groß) . . . . .	317
Die vier Bücher der Nachfolge Christi. Lat. und deutsch (Lennartz) . . . . .	64
Naturordnung in Gesellschaft, Staat und Wirtschaft. Hrsg. von Joseph Höffner (Hofmann) . . . . .	376
Nell-Breuning, Oswald von: Kapitalismus und gerechter Lohn (Hofmann) . . . . .	377
Neuenzeit, Paul: Das Herrenmahl. Studien zur paulin. Eucha- ristieauffassung (Mußner) . . . . .	255—256
Neues Testament. Übersetzt u. erklärt v. O. Karrer (Mußner)	192
Niewalda, Paul: Sakramentssymbolik im Johannesevangelium? Eine exegetisch-historische Studie (Mußner) . . . . .	191
Opfer des Wortes. Gebete der Heiden aus fünf Jahrtausenden. Hrsg. von Paul-Werner Scheele (Groß) . . . . .	320
Petit, François - Wendland, Diether: Das Böse, das Übel und die Sünde (Seelhammer) . . . . .	254—255
Philippe, M.-D.: Gott allein. Anbetung und Opfer (Breuning) .	61
Quardt, Robert: Maria Maienkönigin. Lesungen für den Monat Mai (Zander) . . . . .	186—187
Quasten, Johannes: Patrology Vol. III (Baus) . . . . .	313
Rahner, Karl: Das Geheimnis unseres Christus. Die heilige Eucha- ristie (Breuning) . . . . .	63
Ratzinger, Joseph: Die christliche Brüderlichkeit (Groß) . . . .	316
Rieh, Arthur: Christliche Existenz in der industriellen Welt (Hofmann) . . . . .	378
Riedlinger, Helmut: Die Makellosigkeit der Kirche in den Hohe- liedkommentaren des Mittelalters (Backes) . . . . .	372
Robinson, James M.: Das Geschichtsverständnis des Markus- Evangeliums (Mußner) . . . . .	192
Schamoni, Wilhelm: Das Leben unseres Herrn Jesus Christus in Bildern von Fra Angelico (Mußner) . . . . .	192
Scharl, Eusebius: Freiheit und Gesetz. Die theologische Begrün- dung der christlichen Sittlichkeit in der Moraltheologie J. B. Hirschers (Seelhammer) . . . . .	55—56
Schaschnig, Johann: Kirche und industrielle Gesellschaft (Hofmann) . . . . .	377
Schelkle, Karl Hermann: Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des Neuen Testaments (Mußner) . . . . .	191

Schering, Ernst: Mystik und Tat. Therese von Jesu, Johannes vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik (Backes) . . .	251—252
Schmeing, Clemens: Studien zur „Ethica Christiana“ Maurs von Schenkels OSB und ihre Quellen (Seelhammer) . . . . .	56
Schöpf, Bernhard: Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins (Seelhammer) . . . . .	55
Söhngen, Gottlieb: Der Weg der abendländischen Theologie (Breuning) . . . . .	62—63
Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Hrsg. v. d. Görres-Gesellschaft. Bd. 4. Hauriou - Konsum (Hofmann) . . . .	376
Staudinger, Josef: Die Bergpredigt (Mußner) . . . . .	191
Stelzenberger, Johannes: Conscientia bei Augustinus (Seelhammer) . . . . .	255
Stieglecker, Hermann: Die Glaubenslehren des Islam. Lfg. 1, 2 u. 3: Vorfragen und spekulative Dogmatik. Die geoffenbarte Dogmatik (Groß) . . . . .	379—380
Tardini, Domenico Kard.: Pius XII. als Oberhirte, Priester und Mensch (Iserloh) . . . . .	380
Teichtweier, Georg: Die Sündenlehre des Origenes (Seelhammer)	56
Tournier, Paul: Echtes und falsches Schuldgefühl (Seelhammer)	127
Trilling, Wolfgang: Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums (Mußner) . . . . .	319—320
— Hausordnung Gottes. Eine Auslegung von Matthäus 18 (Mußner) .	320
Van den Bussche, H.: Het Boek der Werken. Verklaring van Johannes 5-12 (Mußner) . . . . .	190
Vereno, Matthias: Religionen des Ostens (Groß) . . . . .	379
— Menschheitsüberlieferung und Heilsgeschichte (Groß) . . . . .	379
Viollet, Jean: Familienseelsorge (Hofmann) . . . . .	379
Volk, Hermann: Das Sakrament der Ehe (Breuning) . . . . .	63
Volz, Hans: Martin Luthers Thesenanschlag (Iserloh) . . . . .	303—312
Weber, Wilhelm: Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus (Seelhammer) . . . . .	124—125
Wendland, Heinz-Dietrich: Die Kirche in der modernen Gesellschaft (Hofmann) . . . . .	378
Werthmann, Lorenz: Reden und Schriften (Seelhammer) . . .	126
Worte des Herrn. Jesu Botschaft vom Königtum Gottes. Auf Grund d. synopt. Überlieferung zugest. v. H. Schürmann (Mußner) . . .	319
Wohle, Franz Josef: Carl Mosterts (Iserloh) . . . . .	124
Zehrer, Franz: Einführung in die synoptischen Evangelien (Mußner)	191





# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

70. JAHRGANG PASTOR BONUS

Heft 1

Januar/Februar 1961

## INHALT

### AUFSATZE

*Joseph Ratzinger, Bonn*

Christozentrik in der Verkündigung

*Heinrich Groß, Trier*

Die Entwicklung der alttestamentlichen Heilshoffnung

*Panagiotis Bratsiotis, Athen*

Das Alte Testament in der Griechisch-Orthodoxen Kirche

### KLEINERE BEITRÄGE

*Wilhelm Bartz, Trier*

Sekten und Seelsorge

*Ferdinand Pauly, Andernach*

Der heilige Goar und Bischof Rustikus

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS-VERLAG TRIER

„Diese Bonner Habilitationsschrift, die das gestellte Thema pastoraltheologisch und religionspädagogisch voll ausschöpft, von der ein Bischof im Vorwort sagt, er werde sie gerne auf seine Firmungsreisen mitnehmen, ist eine großartige Leistung der pastoraltheologischen Wissenschaft, die man wirklich gerne anzeigt.

Das Ziel des Verfassers, dazu beizutragen, daß „das Sakrament der Geistfülle in seiner Bedeutung immer besser erkannt und möglichst fruchtbringend gespendet und empfangen wird“, ist voll erreicht. Darüber hinaus haben wir nun eine abschließende, klärende Zusammenfassung alles dessen vorliegen, was theologiegeschichtlich und pastoralpädagogisch in den letzten Jahrzehnten gearbeitet wurde. Besonders bewundern muß man die Klarheit und Entscheidungsfreudigkeit des gelehrten Verfassers, der einen förmlich zwingt, eigene, auch liebgewordene, Meinungen zu revidieren, selbst wo einem dies ein wenig schmerzlich ist . . .

Ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis beschließen das ausgezeichnete Werk, das man sich wirklich in die Hände aller Pfarrseelsorger (und Bischöfe) wünscht.“

Prof. Dr. Heinz Fleckenstein in: Münchener Theologische Zeitschrift.

**ADOLF ADAM**

# **Firmung und Seelsorge**

Übersetzungen ins  
Französische, Italienische  
und Spanische  
in Vorbereitung

262 Seiten  
Leinenband  
19.50 DM

**Patmos**

## **Loewenberg'sche Buchhandlung**

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Wilh. Breuning, Trier-Olewig, Kloster (Dogmatik); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier, Rudolfinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mußner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

# Christozentrik in der Verkündigung

Von Professor Joseph Ratzinger, Bonn

Verkündigung ist stets mehr als bloß ein Problem der Theologie. Die Theologie ist einer der Faktoren, aus denen sie sich aufbaut, ein sehr wichtiger sogar, aber doch nicht der einzige. Insofern haftet notwendigerweise allem theologischen Reden über Weg und Gestalt der Verkündigung etwas Unzulängliches, Ungenügendes an: Wo rechte Verkündigung sich ereignet, ist sie im letzten allemal ein Geschenk, das durch keine Theorie zu erzwingen ist, sondern gegeben oder verweigert wird. Denn solche Verkündigung bedeutet, daß ein Stück Pfingsten sich zuträgt, indem Menschen einander verstehen, im Wort des andern sich selbst angeredet finden, ja, im Wort eines Menschen Wort Gottes vernehmen. Insofern bleibt die Möglichkeit der Theologie, Verkündigung zu erreichen, immer begrenzt. Aber wenn sie diese ihre Grenze sieht, hat sie doch eine wichtige Aufgabe zu erfüllen, indem sie die Frage nach Struktur und Gehalt des Lehrmäßigen in der Verkündigung behandelt. Dazu sollen im folgenden einige Bemerkungen versucht werden, die freilich ihrerseits wieder nur einen höchst unvollständigen Versuch darstellen wollen, ein paar Linien dogmatischen Denkens so auszuziehen, daß dabei Erkenntnisse der neueren theologischen Arbeit fruchtbar gemacht werden für das Problem der Verkündigung.

## 1.) Der grundsätzliche Sinn der Christozentrik

Der kerygmatischen Frage nach der Christozentrik in der Verkündigung liegt das dogmatische Problem voraus, ob und in welchem Sinn es überhaupt rechtens sei, von Christozentrik zu sprechen. Man kann dagegen ja den gewichtigen Einwand erheben, daß Jesu eigene Verkündigung nicht „christozentrisch“ war, sondern ganz um die Ankündigung der Nähe von „Gottes Herrschaft und Reich“ kreiste<sup>1</sup>. Das schwierige Problem, das damit gestellt ist, liegt, wie gesagt, der kerygmatischen Fragestellung voraus und kann deshalb in diesem Zusammenhang nicht näher behandelt werden. Es muß genügen, hier sogleich die Lösung zu nennen, deren klassischer Ausdruck von Origenes stammt, wenn er Christus die *αὐτοβασιλεία* nennt: Der Herr selbst ist das begonnene Zu-uns-Kommen von Gottes

<sup>1</sup> Vgl. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich* (Freiburg 1959), bes. 49 ff. u. 181 ff.; ders., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* (München 1954) 3 ff.; zu dem damit aufgeworfenen theologischen Problem I. Backes, *Ist das „Reich Gottes“ oder Jesus Christus die Zentralidee unserer Verkündigung?* *ThThZ* 62 (1953) 193–202.

Reich<sup>2</sup>. Das ist aber sowohl für das Verständnis des „Reiches“ wie auch für die Erfassung der biblischen Christusbotschaft von entscheidender Bedeutung. Denn wenn es so ist, dann gilt einerseits, daß die Herrschaft Gottes in der Botschaft Jesu kein unbestimmter Allgemeinbegriff ist, sondern in ihm selbst ihren konkreten Ansatz hat, auf ihn als ihren eigenen Anfang verweist; es gilt aber auch umgekehrt, daß Christus für die frühe apostolische Verkündigung allein deshalb und in dem Sinne zentral ist, weil er den Einbruch des Herrentums Gottes in diese Welt bedeutet. Anders gesagt: Christus steht in der apostolischen Predigt darum in der Mitte der Verkündigung, weil er die Gegenwart des göttlichen Handelns an den Menschen ist. Wenn die theologische Diskussion um den Logosbegriff und überhaupt das Gespräch des Christentums mit der griechischen Philosophie allmählich immer mehr zu einer Interessenverlagerung von der Geschichte auf das Ontische, vom Werk Christi auf seine Person führte, so hat sie damit zwar eine theologisch notwendige Klärung ermöglicht, aber zugleich eine Verlagerung der Schwerpunkte eingeleitet, die auf einen Abweg führen konnte und streckenweise auch geführt hat<sup>3</sup>. So wesentlich für ein rechtes Christusbekenntnis die Klärung der ontologischen Problematik der Zwei-Naturenlehre sicherlich war, heilswichtig im engeren Sinn ist nicht sie, sondern die Anerkennung dessen, was Gott durch Christus an Welt und Menschen getan hat und tut. Damit ist aber auch klar, wo der eigentliche Akzent der Christozentrik liegen muß. Christozentrisch im rechtverstandenen Sinn ist eine Theologie und Verkündigung dann, wenn sie zentral von dem Heilstun Gottes am Menschen, von der Heilsgeschichte zwischen Mensch und Gott ausgeht und wenn sie in den ontologischen Aussagen Sicherungen des rechten Christusbekenntnisses sieht, die theologisch notwendig, aber kein primärer Gegenstand der Verkündigung sind.

Die Frage, wie demnach praktisch die Christozentrik in der Verkündigung auszusehen habe, läßt sich von da aus schon ein gut Stück weit vorantreiben. Sie kann nach dem Gesagten nicht in erster Linie den Versuch bedeuten, eine affektive Sympathie für eine bildhaft vorgestellte Person zu schaffen. Ich halte die zu Beginn des christozentrischen Durchbruches häufig geübten Versuche für ziemlich aussichtslos, die Person des Menschen Jesus packend zu schildern und daraus eine lebhafte

<sup>2</sup> Origenes, in Mt tom XIV 7 (zu Mt 18, 23); vgl. die Ausführungen von K. L. Schmidt in ThWNT I 590 f.; F. Mußner, Die Bedeutung von Mk 1, 14 f. für die Reichsgottesverkündigung Jesu, TThZ 66 (1957) 257—275, bes. 272 f.

<sup>3</sup> Vgl. J. A. Jungmann, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung (Regensburg 1936), bes. 67—112; F. X. Arnold, Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge und die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit: Das Konzil von Chalkedon III (hg. Grillmeier-Bacht, Würzburg 1954) 287—340.

Sympathie für diese Person zu entfalten, welche dann den jungen Menschen zur Nachfolge und so zur Absage an die pompa diaboli bringen soll. Natürlich muß der Mensch immer wieder mit der geschichtlichen Realität Christi, wie sie uns aus der Bibel entgegenleuchtet, in Begegnung gebracht und von dieser Realität berührt werden, aber daraus eine vorstellbare Person zu formen und das Verhältnis zu dieser Person sozusagen in Konkurrenz zu setzen zu anderen Personen, ist ein Vorhaben, das gerade auch an der Bibel selbst scheitert, die sich nie um ein „Bild“ Jesu und nie um eine Biographie Jesu bemüht hat, sondern um ein Glaubenszeugnis und insofern immer auf der paulinischen Linie lag: „Wenn wir auch den Christus dem Fleische nach gekannt haben, jetzt kennen wir ihn nimmermehr so“ (2 Kor 5, 16). Christus ist als der Auferstandene gerade der, der in kein menschliches Vorstellungs- oder Idealbild eingeht. Er ist überhaupt kein „Ideal“: Diese Kategorie ist durch den Gekreuzigten und Auferstandenen gänzlich zerbrochen und es ist ein Irrweg, nun doch wieder aus Christus ein Ideal machen zu wollen, wie denn auch Nachfolge Christi nicht Nachahmung Christi und seiner Tugenden ist. Wer sollte sich auch schon vermessen, ihn nachzuahmen?

Alle diese Versuche gehen von einer unangemessenen Überbetonung der Person-Christologie gegenüber der soteriologischen Wirklichkeit aus und entfernen sich damit von der biblischen Form der Verkündigung. Der Christus, um den es in der Verkündigung geht, ist der geschichtlich an den Menschen handelnde Christus, ist der Christus, welcher die Gegenwart des Königtums Gottes unter den Menschen bedeutet. Es ist nicht der „Christus gestern“ allein, sondern der „Christus heute und allezeit“ (Hebr 13, 18), d. h. der Christus totus, caput et membra. Anders gesagt: Der Christus, von dem die Verkündigung auszugehen hat, ist heute wie am Pfingstfest und wie in der Predigt Pauli nicht der „Christus dem Fleische nach“, sondern der Auferstandene, d. h. der Herr, der einen Leib hat, dessen Glieder wir alle sind. Das allein entspricht der Reich-Gottes-Thematik Jesu selbst, das ist deshalb auch der Anfang und die Realmitte der Verkündigung, die nicht um einen Begriff kreist und nicht um eine Person der Vergangenheit, sondern um eine konkrete Wirklichkeit, nämlich um die Wirklichkeit „ein Brot, ein Leib sind wir die vielen“ (1 Kor 10, 17) — der kühne Ausdruck, in dem Paulus das ganz Reale, das sich für uns hinter dem Wort vom *Christus praesens* oft allzusehr verbirgt, offen ins Wort gehoben hat. Dementsprechend heißt Christusnachfolge nicht, ein Verhältnis zu einer vergangenen Person anstreben, sondern auf den konkreten Christus zugehen, der Leib und Glieder hat; es heißt, von der Ummauerung des Ich ablassen und bereit sein, sein Ich hineinzugeben in die neue Einheit des Herrenleibes, in die Einheit des „ganzen Christus“, der wir alle sind. „Ein Verhältnis zu Christus haben“ heißt Herausgehen



aus der Verschließung in das eigene Ich, heißt die Absolutsetzung dieses Ich zerbrechen. Aus dem Glauben, daß wir in Christus ein neuer Mensch geworden sind, erwächst zu allererst die Forderung, die trennende Besonderheit des einzelnden Ich, die Selbstbehauptung des naturhaften Egoismus hineinzerbrechen zu lassen in die Gemeinsamkeit des neuen Menschen Jesus Christus. Wer an Jesus Christus glaubt, hat damit nicht ein ethisches Vorbild zu privater Nachfolge gefunden, sondern ist zum Hineingeben des bloß privaten Ich in die Einheit des Christus-Leibes gefordert<sup>4</sup>. Das ist der wahrhaft reale Inhalt unseres Christus-Bezuges und die konkrete Forderung, die die Gestalt Christi aufrichtet in der Welt. So können wir als Ergebnis dieser ersten Besinnung über die grundsätzliche Bedeutung der Christozentrik die Aussage festhalten: Der Christus, um den die Christozentrik in der Verkündigung kreist, ist der Christus totus, caput et membra.

## 2.) Christozentrik und Theozentrik

Hält man den damit gewonnenen Ausgangspunkt fest, so erweist sich auch die zwischen den Weltkriegen vielfach erhobene Forderung als falsch, die spekulative Trinitätslehre müsse zum Gegenstand der Verkündigung erhoben werden<sup>5</sup>. Das zeigt sich sofort, wenn man die Frage stellt: In welcher Weise tritt die Trinitätslehre im Neuen Testament auf? Sie tritt nicht in lehrmäßiger Form in Erscheinung, sondern in der Form von Fakten, aus denen rückläufig die Tatsache der Dreieinigkeit in Gott abgelesen werden kann. Im Alten Bund handelt einfach „Gott“ an seinem Volk; jetzt aber tritt Christus auf und bekennt sich als den „Sohn“ dessen, der im Alten Bund an den Menschen gehandelt hat. Christus wiederum sendet den Geist, der die Innerlichkeit Gottes ist (1 Kor 2, 10 f.). Im Neuen Testament bleibt also einerseits die Tatsache bestehen, daß Gott nur einer ist (1 Kor 8, 4); zugleich aber begegnet uns die weitere Tatsache, daß es einen „Sohn Gottes“ gibt, in dem Gott zum „Gott-mit-uns“ geworden ist, und schließlich die Tatsache, daß es einen an uns handelnden, in uns wirkenden „Geist Gottes“ gibt, durch den wir in die Innerlichkeit Gottes hineingenommen werden. Aus dieser Doppelreihe von Tatsachen ergibt sich dann rückläufig, daß der eine Gott drei-einig ist, das Moment der Dreiheit ohne Aufhebung der Einheit in sich trägt. Von der Trinität wird also im Neuen Testament nicht auf spekulative Weise geredet, sondern es wird von ihr gesprochen, sofern sie die Form unserer Existenz geworden ist bzw. umgekehrt, es wird von unserer Existenz gehandelt, sofern diese

<sup>4</sup> Ich habe das etwas näher auszuführen und zu begründen versucht in meinem Büchlein *Die christliche Brüderlichkeit* (München 1960) 63—78.

<sup>5</sup> Ich denke dabei vor allem an die Wirksamkeit von P. Kronseder, ohne deren aufrüttelnde Bedeutung deshalb geringschätzen zu wollen.

trinitarisch geworden, im Geist durch Christus auf dem Weg zum Vater ist. Das bedeutet: Die Trinitätsverkündigung der Schrift kommt in Gang von der geschichtlichen Person Jesu Christi und vom geschichtlichen Faktum der Ausgießung des Heiligen Geistes her. Anders gesagt: Die Trinitätsverkündigung der Schrift ist identisch mit ihrer Christozentrik, mit der Botschaft vom Handeln Gottes an Welt und Mensch.

Wenn man anerkennt, daß die Schrift die Grundlage aller Verkündigung ist (worüber unter 4a noch Genaueres zu sagen sein wird), so heißt das für unsere Frage: Die Trinitätsverkündigung muß Verkündigung von der Heilsgeschichte her sein. Unsere Verkündigung ist dann trinitarisch im richtigen Sinn, wenn sie die faktische Bestimmtheit des christlichen Daseins von der Trinität her zum Gegenstand hat, wenn sie also ausgeht von der Tatsache unseres Inseins in Christus durch den Heiligen Geist und unseres Hinseins zum Vater durch Christus Jesus. Sie ist dann trinitarisch, wenn die Strukturform ihres Aufbaues übereinstimmt mit der von Paulus gegebenen Strukturform der christlichen Existenz: „Durch ihn haben wir im einen Geiste den Zugang zum Vater“ (Eph 2, 18). Sie wäre hingegen nicht trinitarisch, wenn sie allerlei Spekulatives über die Trinität zu sagen wüßte und dabei über der Einschließung des trinitarischen Lebens in sich selbst die Einschließung des Christen in die Trinität vergäße. Wie bei der Christologie, so gilt auch hier, daß die ontologischen Aussagen des Dogmas für die Richtigkeit des Bekenntnisses unerläßlich sind, für die Verkündigung aber als sichernde Klärungen am Rand und nicht in der Mitte stehen. Eine zweite These könnte demnach lauten: Trinitarische Verkündigung bedeutet ein und dasselbe wie christozentrische Verkündigung, nämlich die Auslegung des Weges der christlichen Existenz durch Christus im Geist zum Vater.

### 3.) Der konkrete Ansatz der Christozentrik

Die beiden grundsätzlichen Überlegungen über den Sinn der Christozentrik und Theozentrik in der Verkündigung, die wir damit angestellt haben, führen am Ende beide an dieselbe Wirklichkeit heran, die sich so als der reale Ansatzpunkt aller Verkündigung erweist. Denn die Formel des Epheserbriefes „durch Christus im Geist zum Vater“ (2, 18), die sich uns als Grundformel der trinitarischen Verkündigung erwies, beabsichtigt keine rein doktrinale Aussage, sondern drückt die Wesensgesetzlichkeit des christlichen Gottesdienstes aus<sup>6</sup>. Und das paulinische Wort „Ein Brot,

<sup>6</sup> Vgl. J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia I* (Freiburg 1952<sup>3</sup>) 486—492; J. Pascher, *Eucharistia* (Münster-München 1947) 135—161, 243—254; zu Eph 2, 18 H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf 1958<sup>2</sup>) 122—140; K. L. Schmidt, *ThWNT I* 133 f.



ein Leib sind wir, die vielen“ (1 Kor 10, 17), in den unsere Gedanken über die Christozentrik mündeten, ist wiederum die ganz konkrete Angabe darüber, welches die Stelle ist, an welcher der Christ dem Handeln des Christus praesens begegnet: der Gottesdienst der Gemeinde, die mit dem auferstandenen Herrn zu Tische sitzt<sup>7</sup>.

Wenn demnach im christlichen Gottesdienst der konkrete Ansatzpunkt aller Christozentrik erreicht ist, dann bedeutet dies, daß eine Verkündigung, die christozentrisch sein will, von dieser Realität her ansetzen und immer wieder auf sie hinführen muß. Daß es einen Tisch Gottes gibt, an dem Menschen aller Nationen und aller Stände sitzen und das eine Brot essen, das ist der Punkt, an dem das Wort vom Leibe Christi sichtbare Wirklichkeit ist. Es ist der Punkt, von dem die christliche Aufgabe ausgeht, von dem aus die christliche Ethik sich ableitet und in dem sie sich zeichenhaft darstellt; es ist der Punkt, in dem sich der christliche Glaube an das Heilstun Gottes zusammenfassend realisiert. Christliche Verkündigung ist nicht die Verkündigung eines Systems von Doktrinen, die eine aus der anderen folgen, sondern die Hinführung zu einer Wirklichkeit, die Forderung, Gabe und Verheißung in einem ist. Das Christentum ist denn auch kein „metaphysisches System“, das vor den Menschen auszubreiten wäre, es ist eine Wirklichkeit, in die sie einzuüben sind.

Das bedeutet weiterhin: Christliche Verkündigung ist nie rein doktrinell, sondern sie hat einen „Sitz im Leben“ und dieser Sitz im Leben, mit dem sie sich in Verbindung halten muß, wenn sie nicht absterben soll, ist der Gottesdienst.

Diese Ausrichtung auf die gottesdienstliche Realität zeigt sich ganz deutlich in den ältesten christlichen Festen, die zugleich die Kristallisationspunkte für die Verkündigung sind. Ostern erscheint uns heute als das Fest der Erinnerung an die historische Auferstehung des Herrn. Das entspricht der ganzen retrospektiven Christologie, deren Unzulänglichkeit eben aufgedeckt wurde. Ursprünglich ist Ostern ein Tauffest und so das Gegenwärtigsein des Auferstehungssieges Jesu Christi. In der Taufnacht, in der dem Herrn „ein neues Volk“ geboren wird, in der Licht aus Finsternissen wird, geschieht jetzt, hier und heute, der Auferstehungssieg Jesu Christi, und so wird Auferstehung verkündet nicht als etwas, was einmal war und was wir jetzt apologetisch sicherstellen müssen, sondern als der Quellgrund der Wirklichkeit, die gegenwärtig in unserer Mitte geschieht. Ostern seinerseits ist dabei der Endpunkt der Quadragesima, die ihrerseits Taufzeit nicht dadurch ist, daß in ihr die Täuflinge Unterricht in der Religionslehre erhalten, sondern dadurch, daß sie in Wort und Wirklich-

---

<sup>7</sup> Über Gottesdienst als Tischgemeinschaft mit dem Auferstandenen bes. J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I* 1 (Freiburg 1955) 65—85.

keit eingeübt und eingelebt werden in das Christentum. Man sage nicht, diese Form der Quadragesima sei an vergangene geschichtliche Verhältnisse gebunden! Neben den Katechumenen standen schon damals die Büsser, die gleichsam auf die Ebene des Katechumenates zurückgefallen waren. Sind wir denn nicht alle Sünder, die Jahr um Jahr neu des Katechumenates bedürfen, der Einübung, des Einlebens ins Christliche und des Herauslebens aus dem bloß Weltlichen? Sind wir nicht alle Sünder, die sich neu einleben müssen in die Tatsache ihres Getauftseins, in die niemand ganz eingelebt ist, ehe denn er nicht ganz mit Christus gestorben, untergetaucht ist mit ihm im Tode, um eins zu sein mit ihm und mit ihm zu leben (Röm 6, 1—12)? In diesem Zugehen auf Christus, in diesem Freiwerden von sich selbst ist diese Zeit dann freilich auch Erinnerung, Real-Erinnerung an das heilbringende Leiden des Herrn, an seinen Tod und seine Auferstehung<sup>8</sup>.

Ähnlich steht es auch mit den beiden anderen großen Festen der Christenheit. Auch P f i n g s t e n ist nicht einfach Erinnerungsfest an ein Ereignis, das vor geraumer Zeit in Jerusalem geschah, sondern ist als Tauffest Gegenwartigkeit des Pfingstereignisses; E p h i p h a n i e ist als Tauffest Gegenwartigkeit der „Erleuchtung der Heiden“, die in der Anbetung der Magier und in der Taufe Jesu anhub; es ist gegenwärtiger Vollzug des allmählichen Einbruchs der Herrlichkeit Gottes, seines Herrentums in der Welt, wie es mit dem Wunder von Kana begann (Joh. 2, 11)<sup>9</sup>.

Etwas anders liegt die Sache bei Weihnachten. Das weihnachtliche „Hodie“ hat nicht denselben Wirklichkeitsgehalt wie dasjenige von Ostern. Weihnachten knüpft vielmehr an ein naturhaftes Ereignis an: an die Erneuerung der Welt in der Wintersonnenwende, die als zeichenhafte Darstellung der Erneuerung der Welt in der Ankunft Christi erscheint. Insofern schlägt Weihnachten die Brücke zwischen Schöpfungsordnung und Heilsordnung, was auch ganz deutlich zum Ausdruck kommt in der Tatsache, daß man den 25. März, den Tag der Empfängnis Christi, zugleich als den Tag der Weltschöpfung verstand<sup>10</sup>. Es zeigt an, daß der Kult des Christen nicht eine private kleine Welt schafft, in die man sich vor den harten Realitäten zurückzieht, sondern daß das Unscheinbare, das in Bethlehem begann und im Gottesdienst der Kirche sich fortsetzt, zugleich

<sup>8</sup> Vgl. J. A. Jungmann, *Der Gottesdienst der Kirche* (Innsbruck 1955) 199—223; A. W. Watts, *Easter, its Story and Meaning* (London-New York 1959); B. Fischer-J. Wagner (Hg.), *Paschatis Sollemnia. Studien zur Osterfeier und Osterfrömmigkeit* (1959).

<sup>9</sup> H. Frank, Art. Epiphanie III (In der Liturgie): *LThK III*<sup>2</sup> 941—944.

<sup>10</sup> Über Weihnachten zusammenfassend J. A. Jungmann, *Der Gottesdienst der Kirche* 228—238; über Mariae Verkündigung E. Gößmann, *Die Verkündigung an Maria* (München 1957) 23—26; über den Zusammenhang von Inkarnation, Kreuz und Weltschöpfung M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (Bern-Tübingen 1953<sup>2</sup>) 83—88.

die entscheidende Kraft in der Welt ist, die keinen anderen Herrn hat als den, der in Jesus Christus Mensch geworden ist.

Das Weihnachtsfest hat freilich auch noch einen anderen Aspekt, der sich darin zeigt, daß die Marienfeste Ausgliederungen von Weihnachten sind. Wenn Ostern den Ausbruch aus der Welt andeutet, der im Gefolge von Kreuz und Auferstehung Christi in jedem Christenleben Wirklichkeit werden muß, so deutet Weihnachten auf die Einwurzelung Gottes in der Welt hin, der reales Mensch-Sein angenommen hat, der gezeltet hat unter uns und in seinen Heiligen, in seiner Kirche noch immer zeltet in der Welt. Wenn sich im theologischen Denken die beiden großen Grundrichtungen der Inkarnationstheologie und der Kreuzestheologie feststellen lassen, so ist Weihnachten mehr der ersteren, Ostern der zweiten zugewandt. Man darf aber nicht vergessen, daß der übergeordnete Gesichtspunkt der österliche ist. Die Einwurzelung Gottes in der Welt vollzieht sich nicht, um die Welt zu kanonisieren und in ihrem Bestand endgültig zu fixieren, sondern der Sinn der Einwurzelung Gottes in der Welt ist die Entwurzelung der Welt für Gott. Deshalb enthält der Osterfestkreis auch das eschatologische Moment in sich: den Ausblick auf die endgültige Überwindung der Welt durch Gott<sup>11</sup>. Die Heiligen des Jahres sind beiden Geheimnissen zugeordnet: Sie verkündigen das Eingehen Gottes in die Welt, sie verkündigen aber nicht weniger das österliche Geheimnis der Überwindung der Welt in Christus.

Wir stellen also fest: Der christliche Gottesdienst hat eine einzige, einfache Mitte: die Tischgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn im heiligen Opfer und Mahl. Aber dieser Gottesdienst erhält durch die Gezeiten des Kirchenjahres seine konkrete Bestimmtheit und Färbung, seinen Ort in der Wirklichkeit des Wanderweges, der das Menschenleben ist. Wenn christliche Verkündigung auf ihre Realität in der kultischen Verwirklichung bezogen ist, dann liegt es nahe, sie auch anzulehnen an die Vorgegebenheiten des heiligen Jahres der Kirche. Dann würde sich ergeben, daß die vorösterliche Zeit der Thematik von Taufe, Firmung und Buße zugeordnet ist und dahinterstehend der Thematik der Erlösungslehre und der Gnadenlehre. Da Ostern mit der Taufe zugleich die Zulassung zur Eucharistie bedeutet, wird es auch naheliegen, in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten Eucharistie und Kirche in den Vordergrund zu stellen und so in dieser Kernzeit des Kirchenjahres auf die eigentliche Mitte zu verweisen, auf die Wirklichkeit des „Christus totus“. Der Raum zwischen Pfingsten und Advent bleibt dann frei für die Herstellung der Beziehung zwischen dem Christusmysterium und den vielfältigen Situationen des

<sup>11</sup> Über Christentum als Mysterium crucis H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft* (Einsiedeln 1943) 328 ff.; vgl. zu der damit aufgeworfenen Frage auch W. H. van de Pol, *Das reformatorische Christentum* (Einsiedeln 1956) 259–312.

Menschen in der heutigen Welt. Er kann also vorzüglich der ethischen Unterweisung dienen, die aber eingespannt bleibt in das österliche Grundthema. Das Ende dieser Periode wird Anlaß geben, das eschatologische Thema aufzugreifen. Der Weihnachtsfestkreis kann dann dem Schöpfungsthema gelten und der Lehre von Gott, die im Christentum nicht abstrakt und philosophisch verkündet, sondern aus der Gestalt des menschgewordenen Christus abgelesen wird. Wie anders wird man von der Allmacht Gottes reden, wenn man sie nicht aus einem Traktat *De Deo uno* konzipiert, sondern von der Krippe abliest! Wie anders von seiner Treue, wenn man sie an Epiphanie verkündet oder an Lichtmeß<sup>12</sup>!

Ein solcher Grundaufbau enthält zugleich ein so weitreichendes Stoffangebot, daß man es gut drei Jahre variieren kann, um dann in den Hauptstoffen wieder von vorne zu beginnen. Er bleibt beweglich und führt doch über bloße Willkür und Zufälligkeit in der Stoffwahl hinaus zu einer sinnvolleren Verknüpfung mit den vorgegebenen Realitäten der Liturgie. Wenn wir versuchen, auch die Ergebnisse dieses dritten Kreises von Überlegungen in einer These zusammenfassend zu formulieren, so könnte diese etwa lauten: Christliche Verkündigung ist nicht Darstellung eines doktrinären Systems, sondern Einübung in die christliche Wirklichkeit, deren Kern die Eucharistiefeier ist.

#### 4.) Wort Gottes und Wort des Menschen

##### a) Schrift und Dogma

Bei der Frage nach dem trinitarischen Charakter der Verkündigung stießen wir auf die unterschiedliche Akzentsetzung von Schrift und Dogma in der Bezeugung des Geheimnisses der göttlichen Drei-Einigkeit. Diese unterschiedliche Akzentuierung ließe sich in der ganzen Breite der Sachverhalte weiterverfolgen. Sie gilt (wie schon kurz angedeutet) in der Christologie nicht weniger: Während das Dogma mehr die ontologische Seite betont, die hypostatische Einheit von Gott und Mensch in Christus, geht es der Schrift fast ausschließlich um den soteriologischen Aspekt Christi, um sein Heilswerk für die Menschen. Wie verhält sich nun das Kerygma zu beiden Größen? Hier gilt zunächst, daß der Katholik die Schrift nicht am Dogma vorbei hat; für ihn ist *regula proxima et*

<sup>12</sup> Über Gottesverkündigung vom weihnachtlichen Geheimnis her G. Söhn-  
gen, Die Offenbarung Gottes in Seiner Schöpfung und unsere Glaubensver-  
kündigung, in: Die Einheit in der Theologie (München 1952) 212—234; zu den  
hier vorgelegten Gedanken über Verkündigung und Kirchenjahr vgl. J. A.  
Jungmann, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung 127—141;  
L. Bopp, Liturgie und Kerygma. Die liturgische Predigt nach Idee und Ver-  
wirklichung I—IV (Regensburg 1952—1960).



*immediata fidei* das Dogma. Das heißt in etwas weniger schulmäßiger Sprache: Er benützt die Schrift in der Kirche, als Buch der Kirche und so auch unter der normativen Auslegung durch die Kirche. So wie er es nicht mit einem vergangenen *Christus historicus*, sondern mit dem jetzt gegenwärtigen *Christus totus* zu tun hat, so hat er es auch nicht mit einer in sich stehenden Schrift als einer Urkunde aus fernen Zeiten zu tun, sondern mit der Heiligen Schrift in der Welt des Glaubens. Er benützt die Schrift unter der normativen Auslegung durch das Dogma. Dies vorausgesetzt gilt nun aber: Das Dogma ist als solches kein Kerygma, sondern Norm für das Kerygma. Die unter der Norm des Dogmas verstandene Schrift hingegen ist selbst Kerygma, ein durch und durch kerygmatisches Buch. Das bedeutet, daß es eine ganz besondere Unmittelbarkeit zwischen Schrift und Kerygma gibt, die von anderer Art ist als die Beziehung des Kerygma zum Dogma. Was die dogmatische Grenze der Schrift ausmacht, ihr rein kerygmatischer Charakter, macht zugleich ihre besondere Bedeutung für die Verkündigung aus. Das Dogma steckt die Grenzen der Verkündigung ab, die Schrift als ein Buch der Verkündigung gibt den Weg der Verkündigung an; das Dogma normiert das Dogmatische am Kerygma, die Schrift normiert das Kerygmatische am Kerygma. Das Kerygmatische als solches, der Weg der Verkündigung wird von der Schrift als der normgebenden Urgestalt aller Verkündigung gewiesen.

#### b) Die heilsgeschichtliche Struktur der Verkündigung

Das bedeutet, daß man zwischen dem Systemprinzip der Dogmatik und dem Ordnungsprinzip der Verkündigung wohl unterscheiden muß<sup>13</sup>. Die Dogmatik zielt auf die Vereinigung der einzelnen Aussagen in der Einheit eines logischen Systems; die Verkündigung will den Menschen in lebendige Begegnung mit der Wirklichkeit des Christus-Geschehens führen. Die Verkündigung hat es nicht mit ontologischen Aussagen zu tun, sondern ihr Zentrum ist die Botschaft von der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen. Sie zielt selbst auf ein Geschehen ab: darauf, daß der Mensch ja sage zum Angebot der Liebe Gottes, das ihm in Christus entgegentritt. Und sie bezeugt ein Geschehen: eben dieses Eingehen Gottes auf den Menschen und die neue Bewegung, die es in der Menschheit geschaffen hat. Daß es in der Menschheit einen „Leib Christi“ gibt, besagt ja nichts anderes als die Tatsache, daß der Vorgang der Inkarnation, der Einbeziehung des Menschen in Gott, nicht bei dem irdischen Jesus halt gemacht hat, sondern von ihm aus sich ausstreckt nach allen, die Menschenantlitz tragen. Die Tatsache, daß ein Mensch in die Person-Einheit

<sup>13</sup> Das war m. E. der richtige Kern der Idee einer Theologie der Verkündigung, deren Diskussion man wohl noch kaum als abgeschlossen ansehen kann. Vgl. zuletzt J. A. Jungmann, *Katechetik* (Freiburg 1953) 299—305.

mit Gott erhoben worden ist, betrifft nicht bloß diesen einen, sondern ist ein Ereignis an der ganzen menschlichen Natur, die ja nur eine ist in allen Menschen<sup>14</sup>. Diese eine einheitliche Menschennatur aller Menschen ist durch das Christus-Ereignis tangiert und in Bewegung gebracht auf Gott zu. Das Menschsein des Menschen Jesus ist gleichsam die göttliche Angelrute, mit der der Fischer Gott das Menschsein aller Menschen getroffen hat. Das Dasein Jesu Christi und seine Botschaft hat eine neue Dynamik in die Menschheit hineingetragen und die Kirche ist gleichsam nichts anderes als diese Dynamik, dieses In-Bewegung-Kommen der Menschheit auf Gott hin: Sie ist ihrem Wesen nach „Pascha“, Übergang, Verwandlung des Körpers der Menschheit in den Körper Jesu Christi. Sie ist die konkrete Gestalt jenes Geschehens, das wir Heilsgeschichte nennen, welches anhebt mit der Erwählung Abrahams und sich fortsetzt bis zu dem Augenblick hin, da „Gott alles in allem“ (1 Kor 15, 28), da der Prozeß des Übergangs vollendet sein wird. Um dieses Geschehen kreist die Predigt, wenn sie um Christus kreist.

Das heißt aber dann auch, daß sie als christozentrische Predigt Predigt von der Heilsgeschichte ist. Es ist eine alte Weisheit der Prediger, daß Geschichten eine Aufmerksamkeit finden, die der bloßen Belehrung nicht entgegengebracht wird. Die christliche Predigt erzählt nicht bloß Geschichten, sondern sie verkündigt als solche eine Geschichte, nämlich die Geschichte Gottes mit den Menschen, den Prozeß des *transitus*, des heiligen Übergangs, der mit dem Ruf Gottes an Abraham begonnen hat: „Zieh heraus aus deiner Heimat, aus deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in ein Land, das ich dir zeigen werde“ (Gen. 12, 1) und dessen Vollgestalt die Kirche ist. Geschichten sind in der christlichen Predigt nicht bloß Ornament für eine ungeschichtliche Lehre, sondern der Kern selber ist Geschichte. Damit ist dann auch klar, welcher Art Geschichten der Prediger primär zu erzählen hat. Das große Geschichtenbuch Gottes des Alten und Neuen Testaments ist seine erste Quelle, auch wenn er Geschichten sucht. Im Alten Testament steht immer noch ein unerschöpfter und unerschöpflicher Reichtum an Geschichten, die der Prediger auszulegen hat als Teil jener einzigen Geschichte, die den Menschen von Gott her in Jesus Christus widerfährt. Da aber auch die ganze Kirche, wie gezeigt, ein Teil dieser realen Geschichte ist, kann der Prediger auch immer wieder aus dem reichen Schatz des Lebens der Heiligen schöpfen, in dem Geschichte beispielhaft Gestalt gewinnt. Die Heiligen sollen nicht in dem Sinn in die Verkündigung einbezogen werden, daß man anfängt, reine Heiligenpredigten zu halten, sondern sie gehören auf christo-

<sup>14</sup> Tiefgehende Ausführungen darüber bietet K. Rahner, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „*Mystici corporis Christi*“, in: Schriften zur Theologie II (Einsiedeln 1955) 84–94.

zentrische Weise in die Predigt hinein: als Teil der Christusgeschichte, die sich in ihnen und durch sie an der Menschheit vollzieht. Wenn wir das Heiligenleben in diesem Sinn, als Stück einer christozentrischen Geschichte in die Predigt einzubeziehen anfangen, wird sich uns auf neue Weise der ganze Reichtum erschließen, der der Kirche in ihren Heiligen gegeben ist. So stehen wir vor einer weiteren These: Christozentrische Verkündigung ist heilsgeschichtliche Verkündigung auf dem Hintergrund des Handelns Gottes an seinen Heiligen von Abraham bis auf den heutigen Tag.

#### 5.) Eine Schlußbemerkung: Wahrheit und Wahrhaftigkeit

Es ist nicht nötig hier, wo von der Christozentrik in der Verkündigung die Rede war, im einzelnen auf die verschiedenen Arten der Verkündigung einzugehen, die eine verschiedenartige Akzentsetzung im Aufbau der Verkündigung einschließen: Der Weg der missionarischen Verkündigung ist ein anderer als der der innerliturgischen Predigt, obgleich in unserer Welt der objektiven Glaubenskrise keine Predigt des missionarischen Akzentes ganz ermangeln kann<sup>15</sup>. Wichtiger scheint mir, etwas anderes am Schluß noch anzumerken. Zur objektiven Wahrheit gehört, damit sie wirksam werde, die subjektive Wahrhaftigkeit. Ich halte es zwar nicht mit jenen, die eine Art Donatismus des Wortes verfechten und so tun, als ob nur der ganz von persönlicher Heiligkeit Durchdrungene auch wirksam zu predigen vermöchte, ja, als ob einer vielleicht gar nur das predigen dürfe, was er selber lebe. Gewiß bleibt die persönliche Heiligkeit das verpflichtende Ziel jedes Predigers wie jedes Christen; gewiß wird man es dem Wort anmerken, wie weit es vom Leben erfüllt und wie weit es eben bloß Wort ist. Dennoch kann Gott wie beim Sakrament so beim Wort auch durch unwürdige Werkzeuge wirken und hat es schon oft genug getan: Am Ende ist es immer Gott, der wirkt, und nicht die noch so große subjektive Heiligkeit des Predigers. Daß aber einer gar nur sagen dürfe, was er selbst gelebt hat, ist eine offene Häresie; er muß das Ganze des Christentums verkündigen, gerade auch das, was er noch nicht verwirklicht hat, und sein eigenes Wort, das ihn richtet und verurteilt, soll ihm wie Feuer auf der Seele brennen, soll ihm — wie es die Schrift vom Worte Gottes sagt — zum zweiseitigen Schwerte werden (Hebr 4, 12), das nicht nur die anderen schneidet, sondern auch ihn selbst. Wohin wäre wohl das Christentum gekommen, wenn so mancher Papst, Bischof und Priester nur noch jenen Teil der christlichen Wirklichkeit verkündet hätte,

<sup>15</sup> Diese zwei Genera der Verkündigung habe ich etwas näher zu skizzieren versucht in: Die neuen Heiden und die Kirche, Hochland 51 (1958) 1—11, bes. 5 f.



den er selbst zu leben vermochte? Wir verkündigen nicht uns selbst, sondern Christus Jesus (2 Kor 4, 5), auch dann, wenn dies zugleich ein vernichtendes Urteil über uns selber ist. Die subjektive Heiligkeit des Predigers wird immer zurückbleiben hinter der objektiven Heiligkeit der Botschaft, die er auszurichten hat. Was aber von diesem Subjekt, das objektive Wahrheit zu verkündigen beansprucht, unabdingbar verlangt werden muß, ist die Wahrhaftigkeit. Wer offensichtlich bereit ist, gegen seine Überzeugung zu sprechen, kann andere nicht überzeugen. Was man selbst nicht lebt, darf, ja muß man zwar verkündigen, aber man darf nicht vorgeben, man lebe es. Man muß die richtende Kraft des Wortes ins Recht setzen, das auch dann gilt, wenn die Diener des Wortes nicht weniger schwach sind als seine Hörer. Und weiterhin: Wovon man selber nicht überzeugt ist, das darf man auch nicht sagen. Ich erinnere mich einer Predigt vor einem großen Aufgebot an katholischer Jugend, in der mit beredten Worten die Freiheit des christlichen Menschen gepriesen und der Unfreiheit der anderen entgegengestellt wurde. Aber jedermann spürte, daß daran in dieser Form weder der Prediger noch die Zuhörer glaubten, daß sie viel eher das Gefühl hatten, in Wirklichkeit sei es mit der Freiheit der Kinder Gottes in der Kirche doch recht kläglich bestellt und die draußen seien im Grunde doch die freieren Leute. So steht es aber gar nicht selten mit Predigten, die von der Herrlichkeit des Christenstandes reden. Zweifellos: Es gibt die Freiheit der Kinder Gottes als christliche Realität; es gibt die Herrlichkeit des Christenstandes, und wir werden uns das eine wie das andere für unsere Verkündigung nicht entwinden lassen durch die Anfechtung, unter die beides gestellt ist; aber wir können und dürfen auch diese Anfechtung nicht verschweigen, wenn anders das Große, um das es hier geht, überhaupt wieder vernehmbar werden soll für den Menschen von heute<sup>16</sup>. An eine andere Predigt erinnere ich mich, in welcher der Prediger, der seine Dogmatik gut studiert hatte, seinen Hörern erläuterte, daß durch die Erlösung Sünde, Tod und Teufel besiegt seien. Dieser Sieg wurde groß gepriesen und es hörte sich gut an; aber wer von den Hörern war wohl überzeugt, daß Sünde, Tod und Teufel in der Welt wirklich tot seien? Mußte dieser Hymnus auf den Sieg des Herrn nicht höchst platonisch bleiben, da die Macht dieser Mächte nur allzu deutlich ist? Wiederum gilt: Es gibt in der Tat den Sieg Christi und er ist die ganze Hoffnung des Christenmenschen. Aber nicht minder gilt, daß man von diesem Sieg sinnvoll nicht sprechen kann, ohne auch jenes „Noch nicht“ zu erwähnen, dessen Schatten über dem christlichen Dasein zwischen den Zeiten lastet. Hier hat mitunter die Erneuerung der Dogmatik, die solche Themen der Vätertheologie wieder ans Licht gezogen

<sup>16</sup> Vgl. zu diesem Thema die wohlabgewogenen Ausführungen von R. Egenter, *Von der Freiheit der Kinder Gottes* (Freiburg 1947<sup>2</sup>).

hat, der Verkündigung mehr geschadet als genutzt; zumal die Zeit zwischen den Weltkriegen hat sich gern in panegyrischen Lobpreisungen gefallen, indem sie Formeln vergangener Zeiten übernahm ohne die Bereitschaft, sie selber neu zu durchleben und zu durchleiden. Kann man einen Panegyrikus auf die Freiheit des Christenmenschen halten, wenn man im stillen Kämmerlein nur über seine Unfreiheit stöhnt? Kann man den Sieg über die Sünde feiern, ohne sich gleichzeitig mit dem erregenden Rätsel ihrer Macht auseinanderzusetzen? Nichts hat der Verkündigung in den letzten Jahrzehnten und vielleicht Jahrhunderten mehr geschadet als die Unglaubwürdigkeit, die sie durch das leere Tradieren von Formeln erfuhr, die nicht mehr lebendiger geistiger Besitz derer waren, die sie verkündigten. Die große Aufgabe des Predigers von heute besteht letztlich darin, selbst zuerst wieder zum Hörer des Wortes zu werden, sich selbst um die Wirklichkeit des Wortes zu mühen. Was man gar nicht verstanden hat, was einem nur Formel ohne Realität geblieben ist, das darf man auch nicht verkündigen<sup>17</sup>. Wir werden in dem Maß Verkünder des Wortes sein können, in dem wir seine wahren Hörer geworden sind.

---

<sup>17</sup> Diese Aussage schließt allerdings die Überzeugung ein, daß bei einigem Bemühen alle zentralen Glaubensaussagen zu persönlichem Besitz werden können. Sie fordert nicht das Liegenlassen von Teilen der christlichen Botschaft, sondern die lebendige persönliche Bemühung um diese Botschaft, die zu allen gesagt und im Kern auch allen zugänglich ist.

# Die Entwicklung der alttestamentlichen Heilshoffnung

Von Professor Heinrich Groß, Trier

Wie falsch es wäre, die theologischen Aussagen des AT in einem dogmatischen System vorzulegen, läßt sich nirgendwo so leicht ersehen wie am Problem der eschatologischen Erwartungen. Sie nehmen wie kaum ein anderer Offenbarungsgehalt im AT eine Stellung ein, die für die fortschreitende Entwicklung der Offenbarung kennzeichnend ist; sie bieten überhaupt das augenfälligste Anzeichen dafür, daß die Offenbarung im AT eine Entwicklung durchläuft, die in die Zukunft und zum Eschaton hindrängt und darauf ausgerichtet ist. Daher versteht es sich von selbst, daß nicht schon zu Beginn des Heilsweges Gottes in der Offenbarung ein fertiges, differenziertes und detailliertes eschatologisches Gebäude vor uns stehen kann, daß die Heilshoffnung vielmehr von kleinen Grundgegebenheiten her — sozusagen Kristallisationskernen für den weiteren Verlauf der Offenbarung — zu einer entfalteten Eschatologie auswächst. Das hat auch den unübersehbaren Vorteil, daß in den Wachstumslinien dieser Hoffnung Wesensgesetze für das Verständnis des göttlichen Heilsplanes enthüllt und damit für die Aneignung des angebotenen Heils normative Handreichungen sichtbar werden.

Doch diese weite Fassung des Begriffs Eschatologie im AT darf keineswegs auf eine geschlossene Annahme bei den Fachleuten rechnen. Wenn man auch allgemein ablehnt, den entfalteten Begriff der Eschatologie in der Dogmatik im AT wiederzufinden, so hält eine Reihe von Forschern an einem engeren und gefüllteren Begriffsverständnis fest, wonach erst in der nachexilischen Prophetie von Eschatologie wirklich die Rede sein könne. Denn sie setze notwendig die Ansicht von zwei Weltzeitaltern voraus<sup>1</sup>. Dagegen wird auf den folgenden Seiten die Auffassung vertreten,

<sup>1</sup> So z. B. J. Lindblom, Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten? *StudTheol* 6 (1952) 79—114; S. Mowinckel, *He That Cometh*, Oxford 1956, 125—154 und neuestens G. Fohrer, Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie, *TheolLitZeit* 85 (1960) 401—420. Er sagt Sp. 403: In der Lehre von den zwei Weltzeitaltern „liegt der wesentliche Grundzug der eschatologischen Erwartung, nicht aber in der Ankündigung vom Ende der Welt oder der Menschheitsgeschichte, die höchstens als Voraussetzung der verheißenen Neuschöpfung unter den verschiedenen Strukturelementen begegnen kann...“ Diese Unterscheidung der zwei Weltzeitalter, die sich voll ausgebildet erst 4 Esr 7,50; Q(umran) S(ektenregel) 3, 14—4, 26 nachweisen läßt, trennt die eschatologische Prophetie seit Deut-Is nach Fohrer gewaltig von den vor-exilischen Propheten. In vorexilischer Zeit gebe es „keine eschatologische Situation, sondern die tägliche und immer wiederkehrende Entscheidungsfrage an das Volk und alle Einzelnen in ihm. — Die eschatologische Prophetie gründet auf einer Umdeutung des Entweder — Oder in ein zeitliches Vorher — Nachher“

daß auch die Entwicklung, die u. a. zu dem Ziel der Annahme von zwei Weltzeitaltern führt, schon mit in die Betrachtung der aufgeworfenen Frage gehört und mit zu Klärung und Bestimmung dessen, was Eschatologie nun eigentlich ist, beiträgt<sup>2</sup>.

So gesehen, ist nach der hier vertretenen Auffassung in einem weiten Umfang das Augenmerk auf alle die atl. Aussagen zu richten, die über eine nähere überschaubare Zukunftserwartung hinaus von einer Wende im gegenwärtigen Lauf der Geschichte, von einem wesentlich neuen, veränderten Zustand der Dinge kündend<sup>2a</sup>. Sachlich betreffen diese Aussagen zunächst weniger das Geschick des einzelnen als vielmehr das Israels und der Völker ganz allgemein. Schon äußerlich heben sie sich aus dem Kontext ab durch Ausdrücke wie „am Ende der Tage“ (Gen 49, 1; Num 24, 14; Is 2, 2; Jer 23, 20; 48, 47; 49, 39; Ez 38, 16; Dan 10, 14; Os 3, 5)<sup>3</sup> oder „an jenem Tage“ (Is 4, 2; 10, 20.27; 11, 10 f; Os 2, 20; Joel 4, 18), sie weisen also auf eine kommende Wende und Wandlung hin und markieren zum wenigsten einen Hiatus zur gegenwärtigen Zeit und Situation.

(Sp. 404 f.). Weiter unten soll dargetan werden, wie diese begriffliche Festlegung der Eschatologie mit einer abgestuften Bewertung der einzelnen Phasen der atl. Prophetie verbunden ist, ja notwendig auf sie abgestellt ist. — Daß in der begrifflichen Festlegung keine Einigkeit herrscht, beweist auch A. Jepsen, Eschatologie II. Im AT, Religion in Geschichte und Gegenwart<sup>3</sup> II 655—662 und G. v. Rad, Theologie des AT II, München 1960, 127 f.

<sup>2</sup> Ein weiteres Verständnis der atl. Eschatologie findet sich z. B. bei H. Greßmann, Der Messias, 1929. Dort wird allerdings im Gegensatz zu der hier vorgelegten Auffassung ihr Ursprung in Ägypten gesucht. Auch E. Jacob, Théologie de l'Ancien Testament, Neuchâtel-Paris 1955, 255—275; W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I<sup>2</sup>, Stuttgart-Göttingen 1957, 320—341; Th. C. Vriezen, Prophecy and eschatology, VetTest Suppl I, Leiden 1953, 199—229 sind der Ansicht, daß Anfänge der eschatologischen Erwartung sich schon in vorexilischer Zeit abzeichnen. St. B. Frost, Old Testament Apocalyptic. Its origins and growth, London 1952, der sich zwar weithin in seinen Ausführungen an Mowinckel anschließt, betont aber auch die vorexilische Stufe der eschatologischen Prophetie, die bei den Propheten des 8. Jahrhunderts einsetze. In Babylon werde dann von Ezechiel die Apokalyptik geboren, die in ihren mythischen Elementen mit gekünsteltem Symbolismus babylonischen Einfluß aufweise; bei Daniel seien schließlich dazu noch iranische Züge aufgenommen worden. Auch J. H. Grönbæk, Zur Frage der Eschatologie in der Verkündigung der Gerichtspropheten, Svensk Exegetisk Årsbok 24 (1959) 5—21 ist der Ansicht, daß sich eschatologische Äußerungen in der vorexilischen Prophetie vorfinden.

<sup>2a</sup> Längst nachdem dieser Beitrag abgeschlossen war (25. Juni 1960), finde ich eine Bestätigung für das hier vorgelegte Verständnis von Eschatologie des AT bei G. v. Rad, Theologie des AT II, München 1960, 129—132.

<sup>3</sup> Fohrer a. a. O. 403, Anm. 7 meint zu dieser Redewendung apodiktisch: „In allen Fällen eschatologischer Verwendung handelt es sich um Worte oder Zusätze aus nachexilischer Zeit.“



Kennzeichnend für die atl. Auffassung ist vor allem, daß die eschatologische Erwartung an die Geschichte gebunden ist<sup>4</sup>, ja, die Eschatologie bestimmt deren Verlauf, führt sie zur Erfüllung und begabt sie mit Sinn. Dadurch unterscheidet sich die biblische Eschatologie von den außerisraelitischen Erwartungen, z. B. von den „ägyptischen Prophetien“<sup>5</sup>, die nicht in die eschatologische Zukunft gerichtet sind, sondern im Grunde nach rückwärts schauen und eine besondere Ausbildung der Anschauung von der naturzyklischen Wiederkehr des ewig Gleichen mit einer fast gesetzmäßigen Ablösung von Heils- und Unheilszeiten darstellen; auch distanziert sie sich von der stoischen Vorstellung der verschiedenen Weltperioden.

## I

### Quellpunkt der Eschatologie

Die einzigartige fortgesetzte Begegnung Israels mit Gott, die aus den Umweltreligionen „nicht weiter ableitbare göttliche Offenbarung“<sup>6</sup>, die für Werden, Erwählung und Gang Israels durch die Geschichte entschei-

<sup>4</sup> Bei der Behandlung der inhaltlichen Komponenten der eschatologischen Erwartung gesteht Fohrer mindestens eine indirekte Bindung an die Geschichte zu, wenn er feststellt, daß „die Entsprechungsmotive (gemeint ist: in der nachexilischen eschatologischen Prophetie) durchweg dem geschichtlichen Bereich entnommen sind“; mit folgender zutreffender Bemerkung schließt er den Abschnitt ab: „Die Entsprechungsmotive drücken aus, daß das künftige eschatologische Handeln Jahwes wie sein früheres und bisheriges Handeln und die eschatologischen Erfahrungen des Menschen wie die früheren und bisherigen geschichtlichen Erfahrungen sein werden“, a. a. O. Sp. 418. Für Eichrodt, a. a. O. 258—260 gilt diese Verbindung als selbstverständlich. „Damit ist schon gesagt, daß diese neue Geschichtsbetrachtung unabtrennbar verbunden ist mit der Gewißheit eines endgültigen Abbruchs der Geschichte und ihrer Aufhebung in einem neuen Aon“ (258). Daß von Hause aus die Eschatologie aus der Geschichte hervorgeht und im Gegensatz zum Mythos steht, ist Ziel der Untersuchung von St. B. Frost, *Eschatology and myth*, VetTest 2 (1952) 70—80.

<sup>5</sup> Vgl. H. Groß, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament*, Trier 1956, 14—17. Auch das Beispiel für das Entstehen einer Eschatologie in unseren Tagen bei den Dajaken auf Borneo, auf das C.-M. Edsman, *Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>3</sup> II, 654f. hinweist, ist seiner Struktur nach nicht anders gelagert; man erwartet nämlich die Rückkehr der alten Ordnungen.

<sup>6</sup> W. Eichrodt und E. Jenni, *Altes Testament und Religionsgeschichte*, in: *Lehre und Forschung an der Universität Basel zur Feier des 500jährigen Bestehens*, Basel 1960, 13—21, 14.

dend werden, lassen sich bis zu dem Beginn seiner Existenz in Abraham<sup>7</sup> zurückverfolgen; bereits dort (Gen 12, 1—3) werden sie in einer zukunfts-trächtigen Verheißung von Gott selbst begründet und gedeutet. Von diesem ersten entscheidenden Eingriff Gottes in das Leben Abrahams und von dem darin enthaltenen normativen Anfang des „neuen Heilsweges“ an steht Israel in seiner Geschichte unter dem Gesetz von Verheißung und Erfüllung<sup>8</sup>, einem Strukturgesetz der Offenbarung überhaupt. Es bestimmt und überlagert den Verlauf seiner empirisch feststellbaren Geschichte, es führt als immanente göttliche Antriebskraft Israel zielstrebig auf das von Gott von Anfang an intendierte, der menschlichen Vernunft jedoch entzogene und nur dem Glauben zugängliche Ziel der eschatologischen Vollendung<sup>9</sup> hin. Das geschieht aber nicht in einem unmittelbaren jähen Anstieg, sondern stufenweise über vorläufige historische Ziele, die wie Wegsteine als Erfüllung neue Verheißung bedeuten und die so die allmähliche, nach bibelegeordneten Gesetzen erfolgende Entwicklung des göttlichen Heilsplanes offenlegen und im Volke eine dynamisch gespannte Ausrichtung auf das Ziel wecken sollen<sup>10</sup>. Im Verlauf der singulären Entwicklung der Offenbarungsgeschichte, die sich in einer unberechenbaren und folglich unverfügbaren Kontinuität vollzieht, wird das Strukturgesetz von Verheißung und Erfüllung dann Quellpunkt und Geburtsstätte der alttestamentlichen Eschatologie.

Verdeutlicht und vorerst konkretisiert wird die programmatische Zusicherung an Abraham Gen 12, 1—3 durch die Verheißung des „Landes,

<sup>7</sup> Gegenüber der noch immer vertretenen und zur Zeit in Fachkreisen heftig umstrittenen Unterbewertung der Historizität der Patriarchenüberlieferungen — siehe z. B. M. Noth, *Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels*, *VetTest Suppl VII* (Congress Volume Oxford 1959) Leiden 1960, 262—282 — vgl. R. de Vaux, *Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen* (3 Aufsätze aus der *Revue Biblique* 1946. 1948. 1949 in deutscher Übersetzung), Düsseldorf 1959 und J. Bright, *A History of Israel*, London 1960, 41—93, besonders 78—91.

<sup>8</sup> Siehe dazu H. Groß, *Zum Problem Verheißung und Erfüllung*, *Bibl Zeitschr NF* 3 (1959) 3—17, wo in Diskussion mit modernen Auffassungen zu dieser Lebensfrage der Bibel der Nachweis versucht wird, daß das Strukturgesetz Verheißung und Erfüllung nicht nur zwischen AT und NT waltet, sondern in der Entwicklung der atl. Offenbarung selbst oft anzutreffen, ja eines ihrer Wesens-Determinanten ist.

<sup>9</sup> Mit Recht weist K. Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik der eschatologischen Aussagen*, *ZeitschrkathTheol* 82 (1960) 137—158 nachdrücklich darauf hin, daß Eschatologie nicht die antizipierende Reportage später erfolgender Ereignisse sein kann, sondern vielmehr der Vorblick des Menschen, der in seiner heilsgeschichtlichen Situation aus der Glaubensentscheidung handelt, auf die endgültige Vollendung ist. Genau das Gegenteil davon ist das Anliegen der Apokalyptik.

<sup>10</sup> Nach Eichrodt, a. a. O. 320 besitzt die prophetische Eschatologie ihre Vorstufe in der altisraelitischen Heilshoffnung.

da Milch und Honig fließt“ an Moses Ex 3, 8, die fortan den Pentateuch wie ein roter Faden durchzieht und in Israel Gottes besonderen Huld-erweis in der Befreiung aus Ägypten bewußt machen und lebendig erhalten soll Ex 3, 17; 13, 5; Lev 20, 24; Num 13, 17; 14, 8; Deut 6, 3; 11, 9 und öfter. Mit den Erweiterungen Gen 49, 8—12; Num 23 f; Deut 33, 13—17 stellt sie dem Volk das Glück eines weiten, fruchtbaren Landes mit reichen Regenfällen, Mehrung von Mensch, Vieh und Besitz, Sieg über die Feinde dank „Jahwes selbst in seiner Mitte“ (Num 23, 21) in Aussicht.

Es entspräche griechisch-abendländischem, nicht indes semitischem Denken, wollte man die Erdgebundenheit und Diesseitigkeit dieser Verheißungen überbewerten, denn dem Israeliten ist die ganze Welt ein einziger unteilbarer Kosmos, an dessen Spitze Gott steht, der in den beiden großen Räumen der Geschichte und der Schöpfung in Wort und Tat tätig wird und sein Heilshandeln ins Werk setzt. Dem israelitischen Denken ist die uns geläufige, stark exklusive Einteilung des Lebens in religiöse und profane Sphäre, in einen öffentlichen und privaten Bereich fremd. Hielte Israel sich an Gottes Weisungen im Gesetz und zöge es die Folgerungen aus der ihm widerfahrenen geschichtlichen Führung durch Gott seit dem Auszug aus Ägypten, so könnte man die Zeit nach der Landverleihung, die absolute Theokratie in der Richterzeit<sup>11</sup>, recht verstanden, als Epoche einer „realisierten Eschatologie“ bezeichnen, die auf diese anfangshafte, „primitive“ Stufe des AT herabgestimmt wäre. Jedoch der Abfall Israels und die von daher verständliche Klage: „Zu jener Zeit gab es noch keinen König in Israel; ein jeder tat, was er wollte“, z. B. Ri 17, 6; 21, 25, aber auch die durch Feindesnot und inneren staatlichen Zerfall motivierte Einführung des irdischen Königtums (1 Sm 8—12) beweisen, daß das Volk den hohen Anforderungen und Verpflichtungen der absoluten Theokratie (Lev 26; Deut 28) nicht gerecht wird. Doch die damit geschaffene neue Lage im Verhältnis Israel-Gott wird von Gott dann in einer neuen Weise der Zukunftshoffnung dienstbar gemacht. Sie wird nunmehr gebunden an die Person des zukünftigen Heilskönigs — eine neue Konkretisierung des Abrahamssegens — und so zu engst mit der Daviddynastie verknüpft 2 Sm 7, aus der dieser König hervorgehen soll.

## II

### Fehlgeleitete Erwartung des „Tages Jahwes“

Obwohl die Bundessatzungen immer wieder mißachtet werden und Israel mit der verdienten Strafe rechnen müßte, faßt im Volk ein falsches

<sup>11</sup> Besonders M. Buber, Königtum Gottes, <sup>9</sup>Heidelberg 1956, ist es darum zu tun, vom Richterbuch her das Verständnis des Königtums Gottes zu entfalten, weil dort die Theokratie in ihrer reinsten Form aufträte. Siehe dazu noch M. Buber, Die Erzählung von Sauls Königswahl, VetTest 6 (1956) 113—173.



Verständnis der Zukunftserwartung Wurzel, das auf irdische Machtausdehnung, ja auf Israels Weltherrschaft abzielt. Die Erfahrung der Geschichte hat dem Volk gezeigt, daß in früheren Notzeiten Jahwe ihm im heiligen Krieg<sup>12</sup> zur Hilfe eilte, Israels Schlachten schlug und ihm den sicheren Sieg bescherte. Dieses in der Vergangenheit oft erfahrene Eingreifen Jahwes projizierte man nun in einem überstiegenen Vertrauen in die Zukunft, und im Volk bildete sich die Vorstellung des „Tages Jahwes“ heraus, der Israel in einem ungewohnten Maße gesteigertes Glück bereithalten sollte, weil an ihm Gott in einem außergewöhnlichen Werk — so glaubte man mit fast magischer Gewißheit — Gericht über die Feinde des Volkes halten und so die Vormachtstellung Israels vorbereiten werde. Doch diese unbegründete Erwartung wird von den Propheten unbarmherzig desillusioniert, vgl. vor allem Am 5, 18—20. Statt Heil wird Israel selber am Tage Jahwes das Gericht und die längst verwirkte Strafe treffen.

In der fehlgeleiteten Erwartung des Tages Jahwes, der aus der Einrichtung und nach Art des heiligen Krieges verstanden wurde, und der ernüchternden göttlichen Korrektur ist sozusagen ein Musterbeispiel der wirklichen Kontinuität der Heilsgeschichte und -hoffnung gegeben. Sie folgt nicht einlinig menschlicher Berechnung, ihr Weiterverlauf läßt sich nicht mathematisch aus der bisher erlebten Geschichte ermitteln, vielmehr spottet sie jeder menschlichen Logik. Und doch steht sie mit ihren „Brüchen und Sprüngen“ — ähnlich wie etwa eine geologische Schicht Verwerfungs- und Bruchlinien aufweist — in einer tieferen, dem Menschen unerreichbaren und entzogenen Kontinuität, die sich erst am relativen oder absoluten Zielpunkt ganz klar als solche erweist.

Ähnlich, wie das in seiner Einführung Gott mißfallende irdische Königtum schließlich Träger einer neuen Konkretisierung der Heilshoffnung wird, hat Israel mit der Idee des Tages Jahwes ein Element geschaffen, das von den Propheten (z. B. Is 2, 11 f.; 13, 6.9; Jer 46, 10; Ez 7, 19; 13, 5; Joel 1, 15; 2, 1 f. 11; 3, 4; 4, 14; Ob 15; Soph 1, 14—18; Sach 14, 1) im Gegensatz zur Erwartung des Volkes umgedeutet, auf ein ethisches Niveau transponiert und bald Träger der wahren endzeitlichen Hoffnung wird. Schon Amos übersteigt den engen nationalistischen Horizont seiner Zeitgenossen,

---

<sup>12</sup> Vgl. G. v. Rad, Der heilige Krieg im alten Israel, Zürich 1951, und ders., The origin of the concept of the Day of Yahweh, *Journal of Semitic Studies* 4 (1959) 77—109. — Über eine Umgestaltung der Vorstellung des heiligen Krieges, ja seine Verkehrung ins Gegenteil Deut 1—3, handelt neuestens N. Lohfink, Darstellungskunst und Theologie in Dtn 1, 6—3, 29, *Bibl* 41 (1960) 105—134, bes. 110—114. Das läßt die hier behauptete Korrektur dieser Einrichtung durch Amos verständlicher erscheinen.

weitet den Blick auf die universale Sicht Gottes aus und bereitet damit der „proteschatologischen Periode“ den Weg<sup>13</sup>.

### III

#### Proteschatologische Periode

Isajas durchbricht die Hoffnung auf erneuertes Heil, das sich in der laufenden historischen Zeit ereignen soll; die erwartete Wende erleidet bei ihm eine Verschiebung hin zur Endzeit. Erst in der endzeitlichen Wende wird dem Volke durch den überirdischen Einsatz des messianischen Heilsmittlers (Is 7—12) die Erfüllung der Heilserwartung zuteil. Damit gebührt Isajas schon in vorexilischer Zeit das Verdienst, als erster das erstrebte Heil in ausgesprochen eschatologischem Licht zu sehen. Ein nach ethischen Grundsätzen abgehaltenes Gericht über Israel wie über die Heidenvölker leitet jene Wende ein, aus der dann Israel nicht als Ganzes, nicht also als völkische Größe, sondern nur der „heilige Rest“<sup>14</sup> (Is 4, 3; 6, 13; 11, 11; 37, 31 f u. ö) hervorgeht und Anteil am Heil erhalten wird. Auf diesen Rest, die Brücke zwischen dem drohenden Strafgericht und der kommenden Heilserfüllung, der qualitativ durch Glauben und Heiligkeit, nicht quantitativ nach seiner zahlenmäßigen Größe bestimmt ist, gehen alle Vorrechte des auserwählten Volkes über. Vor allem wird er Träger der Heilsverheißungen; an und in ihm wird sich der in die Endzeit hinausragende Heilsplan Gottes ver-

<sup>13</sup> Th. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Wageningen-Neukirchen 1956, 318 f. Den Ausführungen dort S. 302—322 „Das Königsreich Gottes in der Zukunftserwartung“ verdanke ich entscheidende Einsichten.

<sup>14</sup> Vgl. zu dieser Vorstellung R. de Vaux, *Le „Reste d'Israël“ d'après les prophètes*, *RevBibl* 42 (1933) 526—539; W. E. Müller, *Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament* (Diss.) Borsdorf-Leipzig 1939; F. Dreyfus, *La doctrine du Reste d'Israël chez le prophète Isaïe*, *RevSciencesPhilTheol* 39 (1955) 361—386. — Gerade die Vorstellung des „heiligen Restes“ als tragendes Element der Zukunftserwartung durchläuft eine Entwicklung, die einen Einblick in die Entwicklung der atl. Heilshoffnung überhaupt gewährt. Oder besser, der „heilige Rest“ bestimmt und enthüllt auf den verschiedenen Stufen der eschatologischen Erwartung des AT den Weg der atl. Eschatologie. Drei Stufen verschiedener Ausprägung der Restvorstellung sind festzuhalten: a) die Zeit der vorexilischen Prophetie, in der Amos, Michäas, vor allem aber Isajas von einem Rest künden, der wegen seines Glaubens das drohende Gericht übersteht. So wird aus dem quantitativen Israel ein qualitativ auserwähltes Volk der Gläubigen und Heiligen. b) Nach dem Exil werden die Ehrenprädikate des „heiligen Restes“ auf die Heimkehrer aus der Babylonischen Gefangenschaft übertragen. c) Später wird dann die Identifikation des „heiligen Restes“ mit der unter Nehemia und Esra neukonstituierten nachexilischen Gemeinde vollzogen.

wirklichen. Auf dem so erreichten Niveau bewegt sich auch die eschatologische Verkündigung von Oseas, Michäas, Sophonias und Jeremias. Vor allem Jer 31, 31—34 verdanken wir die Konkretion der Erwartung in der Gestalt des Neuen Bundes, der auf höherer Ebene als der Sinaibund das kommende Gottesvolk spontan und mit größerer Festigkeit und Sicherheit an Jahwe bindet. Daß, wenn auch in gewandelter, vertiefter und intensiver Form für die in Aussicht gestellte zukünftige Gottesgemeinschaft der Bund gewählt wird, eröffnet von einer neuen Seite einen Einblick in die gottgelenkte Kontinuität des Heilshandelns.

#### IV

#### Totale Umgestaltung im Eschaton

Neu und mit besonderer Dringlichkeit stellt sich die Frage der eschatologischen Erwartung angesichts des politischen Untergangs von Israel und Juda. War sie nicht damit auch hinfällig geworden? Doch gerade weil sie zu neuem Leben erweckt werden konnte, leisten die Propheten des Exils und der nachexilischen Zeit das in der Völkergeschichte einzig dastehende Werk, Israel allein aus den Kraftquellen seiner Religion unter Verzicht auf jeden politischen Rahmen wieder aufzubauen. Eine neue völkische Existenz Ez 36 f gibt Gott die Möglichkeit, den Neuen Bund im gewandelten Herzen der umgeschaffenen Menschen zu befestigen Ez 36, 24—28. Vor allem aber in Deut-Is wird die umfassende und totale Umgestaltung der Menschen und Dinge (16mal wird hier das gleiche Verb *bārā* für die schöpferische Tätigkeit Gottes wie Gen 1 verwandt. Dies Verbum hat im AT nur Gott als Träger der Handlung; schon daraus mag ersichtlich werden, daß die erwartete Wende nicht mehr und nicht weniger als eine volle Neuschöpfung bringt.) in naher Zukunft und mit heißer Sehnsucht erwartet 41, 20; 44, 24; 48, 6 f; 51, 9—11. Jahwe wird erneut und endgültig seine allumfassende Königsherrschaft auf dem Sion antreten 52, 7. Doch dieses neue Reich wird nicht mit äußerer Pracht und irdischem Prunk aufgerichtet, sondern durch die stille und unverdrossene Arbeit des Gottesknechtes, durch das stellvertretende Sühneleiden des Ebed Jahwe<sup>15</sup> — die exilische Metamorphose der Messiasgestalt —, der

<sup>15</sup> Die Diskussion über die Rätsel des Ebed Jahwe wird mit unvermindertem Interesse bis in die neueste Gegenwart geführt, ohne daß auch nur ein Weg der Annäherung der verschiedenen Standpunkte sich abzeichnen würde. Über die jüngste Geschichte des Problems orientiert gut mit reichen bibliographischen Angaben C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, London 1956. Als neue katholische Arbeit ist vor allem die Dissertation von V. de Leeuw, *De Ebed-Jahwe-Profetieën*, Assen 1956, zu erwähnen, die den Ebed als individuelle Gestalt der Heilsukunft nicht nur mit prophetischen, sondern auch mit

nicht nur den Bund mit dem neuen Israel schließt, sondern darüber hinaus der Heidenwelt das Licht der Gottesoffenbarung bringen wird 42, 6; 49, 6. In dem von Deut-Is vor allem vorbereiteten geistigen Klima ist es nun das Anliegen des chronistischen Geschichtswerkes (1 und 2 Chronik, Esra, Nehemia), darzutun, daß und wie in der Restitution der nachexilischen jüdischen Gemeinde diese brennende Zukunftserwartung verwirklicht wird, die „Eschatologie sich realisiert“. Wieder wie in der Richterzeit scheint mit der neu eingerichteten absoluten Theokratie das Eschaton hereingebrochen. Einmal habe man dafür auf die uneschatologische Geschichtsauffassung der Priesterschrift zurückgegriffen, die die Weltgeschichte ihr Ziel im Bundesschluß am Sinai erreichen lasse, darüber hinaus habe man die Zeit bis zur Neugründung der Gemeinde unter Esra mit der herkömmlichen prophetischen Eschatologie überbrücken und nach der „enteschatologisierten Auffassung des Chronisten“<sup>16</sup> habe man in der neukonstituierten Theokratie die eschatologische Spannung abfangen und zur Ruhe bringen wollen.

Jedoch vermag auch diese neu eingerichtete Theokratie die Endzeiterwartung der Propheten nicht zu erfüllen und die Hoffnung auf den vollendeten Endzustand zufriedenzustellen. So bricht sich im Volke das Bewußtsein des Unvollendeten auch dieses Zustandes Bahn. Und nicht zuletzt durch Anstöße wie Agg 2, 6, der von einer neuen kosmischen Erschütterung weiß, erhält die eschatologische Erwartung, die sich noch so vielen unerfüllten Hoffnungen gegenübersteht, neuen Auftrieb.

---

königlichen Zügen ausgestattet sieht. Einen Ausgleich zwischen kollektiver und individueller Deutung versucht J. Coppens, *Le Serviteur de Yahvé. Vers la solution d'une énigme*, Sacra Pagina I, Paris-Gembloux 1959, 434—454. Dagegen vertritt die mir bekannte neueste protestantische Untersuchung von O. Kaiser, *Der königliche Knecht*, Göttingen 1959, den kollektiven Standpunkt. Zur neueren Literatur vgl. H. Haag, *Ebed Jahwe-Forschung 1948—1958*, *BiblZeitschr NF* 3 (1959) 174—204. Siehe auch noch LThK <sup>2</sup>III 622—624.

<sup>16</sup> O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, Neukirchen 1959, 132. P. versucht Licht in die letzte Epoche der israelitischen Geschichte zu werfen; er weist neben den Trägern der restaurativen Theokratie auf eine andere Strömung im Volke hin, die vor der Heraufführung der endgültigen Gottesherrschaft von neuen Bedrängnissen wußte und deswegen eine neugeartete Eschatologie ausbildete, die eine grundsätzliche, analogielose Neugestaltung der Dinge erhoffte. Doch, glaube ich, übersteigert P. die Spannung zwischen den beiden aufgezeigten nachexilischen Grundhaltungen so sehr, daß sie gegensätzlichen und exkludierenden Charakter annehmen. Eher dürfte es sich dabei um eine polare Spannung zwischen den beiden Strömungen handeln, die später sowohl dem chronistischen Werk wie Daniel Aufnahme in den jüdischen Kanon des AT gewährt. (Vgl. dazu die Besprechung zu Plöger, *TThZ* 69 (1960) 179—181.)



## Verlagerung der eschatologischen Erwartung in die Transzendenz

Die Folge davon ist, daß in einer letzten Epoche die bei stark verkürzter prophetischer Perspektive für bald erhoffte und bei Deut-Is in leuchtenden Farben geschilderte eschatologische Erwartung in einer neuen, nunmehr qualitativ grundverschiedenen Veränderung aus dem irdischen Kosmos herausgenommen und auf die „transzendenteschatologische“ (Vriezen) Höhenstufe verlagert wird. In der nachexilischen Zeit wird nach Agg 2, 15—19; Mal 3, 6—12 das verheißene Heil zwar in unmittelbarer Nähe im neu erbauten Tempel erwartet. Aber Ez 38 f; Joel 4, 9—17; Zach 13, 7—9 wird vor seinen Anbruch der Endkampf gegen die verbündete Völkerkoalition gestellt. Mit der Verlagerung der Heilserwartung nimmt auch der bisher gegen das Gottesvolk auftretende jeweils verschiedene historische Feind metahistorische Züge an: aus dem greifbar individuellen Feind wird in der transzendierte Erwartung der typische Gegner des Gottesvolkes, wie es z. B. die Zeichnung des Nabuchodonosor im Buch Judith zeigt, der sich dazu versteigt, sich sogar göttliche Vorrechte anzumaßen. Damit wird dann aber auch klar, daß die eschatologische Vollendung nicht in einer plötzlichen wunderbaren Rückkehr des Paradieses auf diese Erde Gestalt gewinnt, in dem eitel Friede und Wonne herrschen werden, daß es dabei vielmehr nicht nur um Ende und Verwandlung Israels und des Gelobten Landes, sondern der ganzen Erde, um Sinn und Ziel der Geschichte überhaupt geht. In dem Maße, wie das vor allem am Schlußstein dieser letzten Entwicklungsphase, bei Daniel, offenbar wird, erscheint auch die Erwartung und der Raum ihrer endgültigen Verwirklichung in die Transzendenz erhoben. Nach und an Stelle der vier irdischen Weltreiche<sup>17</sup> wird sich in dem vom Himmel (= aus der Transzendenz) stammenden Gottesreich (Dan 2. 7) Form und Gestalt der Endvollendung enthüllen. In der sogenannten Isajas-Apokalypse (Is 24—27) ist das bei Dan entworfene Bild weiter ausgeführt.

Hier setzt nun die apokalyptische Zeichnung der Enderwartung an, die zur entfalteten Vorstellung der beiden Zeitalter führt, wie sie sich 4 Esr 7, 50; 1 QS 3, 13—4, 26 vorfinden. Eine Einteilung in zehn Perioden

<sup>17</sup> Es kann nicht der Sinn der vorliegenden Untersuchung sein, in die Diskussion um die Deutung der Weltreiche einzutreten. Es spricht vieles dafür, daß damit keine bestimmbar Weltreiche, sondern die Gesamtzahl aller irdischen Weltreiche im Gegensatz zum Gottesreich gemeint sind; vgl. dazu Hubert Junker, Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel, Bonn 1932, vor allem 7—10; 34—65.

läßt sich äthHen 93 feststellen<sup>18</sup>. Ganz allgemein ist zu sagen, daß in der nachbiblischen apokalyptischen Literatur der „kommende Äon“ im Detail und zum Teil mit mythischen Farben ausgemalt wird, daß man stellenweise ein doppeltes Hoffnungsziel entwickelt, man wartet auf ein wieder-gekehrtes „Goldenes Zeitalter“ auf Erden und daneben auf den „kommenden Äon“ im Himmel.

## VI

### Wert oder Unwert der eschatologischen Hoffnung

Man kann natürlich mit Recht darüber diskutieren, wieviel Phasen der Zukunftserwartung im AT unterschieden werden können. Nach der Ansicht Fohrer's<sup>19</sup> lassen sich insgesamt sechs Grundformen des eschatologischen Dramas erfassen, wobei das eschatologische Geschehen nach ihm an die Vorstellung der beiden sich ablösenden Zeitalter gebunden ist; sie seien grundlegend für die Struktur der eschatologischen Prophetie. Dabei umfassen diese sechs Phasen nur den Zeitraum von Deut-Is (6. Jahrhundert) bis Is 24—27 (nicht vor dem 4. Jahrhundert).

Die oben gegebenen Stufen der atl. Heilshoffnung folgen nicht mit einer menschlich feststellbaren Notwendigkeit und in logischer Zwangsläufigkeit aufeinander, sondern nur gebrochen — was besonders offensichtlich bei der Erhöhung auf die transzendenteschatologische Stufe wird — und in einer der rationalen Berechenbarkeit entzogenen Weise. Aber sie stehen doch miteinander derart in Verbindung, daß man bei aller Verschiedenartigkeit, bei aller Uminterpretation, der einzelnen Motive unterworfen werden, von einer, wenn auch weit gefaßten, Kontinuität sprechen kann, die begreiflicherweise keine volle Identität darstellt. Eine solche verlangen, hieße die Entwicklung, die die Hoffnung durchläuft, leugnen und sie auf ein gleich bleibendes Niveau bannen wollen. Und da es hier zudem um eine geschichtliche Entwicklung geht, die in ihrem Endziel den Rahmen von Raum und Zeit ganz sprengt und die Erdbundenheit voll transzendiert, muß es sich um eine Kontinuität eigener Art handeln<sup>20</sup>. Aber es ist einseitig, weil unsachlich, einen vollendeten Bruch und eine totale Diskontinuität zwischen der vorexilischen und der „eschatologischen“ Prophetie

<sup>18</sup> Zur Fortführung der atl. Enderwartung vgl. P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, Tübingen 1934.

<sup>19</sup> Siehe Fohrer, a. a. O. Sp. 405—408.

<sup>20</sup> So versteht H. W. Wolff, Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie, EvTheol 20 (1960) 218—235 den Verlauf der atl. Geschichte: „Geschichte ist für die Prophetie als kontinuierliche Einheit erkennbar, weil sie im kommenden Gotteshandeln die Anfänge der Heilsgeschichte wiedererkennt.“ (S. 229.)

anzunehmen, eine Anschauung, die hinter folgender Behauptung Fohrer's<sup>21</sup> steht: „Diese (gemeint ist die eschatologische) Heilserwartung und -verkündigung für Israel aber wird dem alttestamentlichen Gottesbild nicht gerecht, sondern vereinfacht und vereinseitigt es durch die Vernachlässigung anderer Aspekte oder verfälscht es durch die Zuweisung des Heils an Israel und des Unheils an die Völker im nationalreligiösen Sinn...“<sup>22</sup> Die eschatologische Prophetie entnimmt den Menschen der Notwendigkeit einer immer neuen Entscheidung, sobald er sich im Heilszustand befindet, und versetzt ihn in einen Ruhestand des Genießens.“ Überdies wird sie gegenüber dem vermeintlichen „Ideal“ der vorexilischen Prophetie stark entwertet, wenn Fohrer fortfährt: „Gründet sich die eschatologische Prophetie also auf die Mißdeutung der Botschaft der großen Einzelpropheten und die heilsprophetische Illusion des ausschließlichen göttlichen Heilswillens für Israel, so ist sie zugleich von Anfang an eine Theologie der scheiternden Hoffnung und der vergeblichen Erwartung.“<sup>23</sup>

Eine solch abwertende Beurteilung der nachexilischen Prophetie gründet letztlich in dem lange Zeit herrschenden Vorurteil, das für die Vertreter der extremen Literarkritik als feststehendes Dogma galt: die vorexilische Zeit der großen Einzelpropheten, der Gerichtspropheten, ist die Zeit der klassischen Prophetie nicht nur nach der literarischen, sondern auch nach der offenbarungsmäßig-inhaltlichen Seite<sup>24</sup>. Wer nur die vorexilische Prophetie als Norm für die theologischen Fragen ansieht und von ihr her allein die Entscheidung „alttestamentlich“, „nicht alttestamentlich“ fällt, wie es an dem oben wiedergegebenen Zitat sichtbar wird, der mag natürlich auch den Satz wagen: „...so ist die eschatologische Prophetie das Ergebnis der epigonalen (wohl besser epigonenhaften) Entartung der vorexilischen Prophetie.“<sup>25</sup> Eine solche abschließende Äußerung dürfte jedoch nur aus der angegebenen vorgefaßten Grundeinstellung erklärlich und verständlich sein.

Sicher ist nicht zu verkennen, daß vor allem bei den letzten Stufen des gezeichneten Entwicklungsganges Akzentverschiebungen und Nuancierungen, ja tief greifende Wandlungen gegenüber den ersten Stufen zu verzeichnen sind. Doch handelt es sich, wie dargetan wurde, nicht um einen totalen Bruch und völlige Diskontinuität in der exilischen und nachexilischen Prophetie zu den vorexilischen Propheten, denn hinter der Ent-

<sup>21</sup> A. a. O. Sp. 419.

<sup>22</sup> Gegen die letzte Behauptung vgl. Is 25, 5—8; Zach 8, 23.

<sup>23</sup> A. a. O. Sp. 419.

<sup>24</sup> Siehe dazu etwa H. Greßmann, Der Messias, 269, der am Schluß der Behandlung von Zach 9, 9—10 dem Propheten bescheinigt: „Alle diese Unebenheiten, um es milde auszudrücken, sind das deutliche Merkmal des Epigonen.“

<sup>25</sup> Fohrer, a. a. O. Sp. 420.

wicklung steht derselbe Gott, der sie zwar nicht nach menschlich vorausberechenbaren, sondern nach Gesetzen der göttlichen Teleologie lenkt und von Anfang an schon zielstrebig ausrichtet<sup>26</sup>. Dabei wird das angestrebte Ziel selber im Lauf der Entwicklung mehr und mehr in der Offenbarung enthüllt, seine anfangs schemenhaften Konturen werden im Lauf der Entwicklung zu greifbaren Zeichnungen.

Auch stimmt es nicht, daß der Mensch der Notwendigkeit der Entscheidung entnommen wird, denn Dan 7, 18.22.27 wird dreimal, also nachdrücklich, behauptet, daß die „Heiligen des Höchsten“ teilhaben werden an der Endherrschaft. Es ist demnach sogar festzustellen, daß auch hier eine Fortbildung gegenüber der Annahme zu verzeichnen ist, daß das ausgewählte Volk als blutmäßige Größe mit der Zukunftsherrschaft beliehen wird. Bei Daniel ist also nur noch die ethische Qualität der Heiligkeit maßgebend für die Inbesitznahme der Endreichherrschaft<sup>27</sup>. Diese Heiligkeit setzt jedoch die Entscheidung für Gott voraus. Natürlich wird mit dem Eintreten der eschatologischen Endzeit, mit dem „neuen Himmel und der neuen Erde“ (Is 65, 17) auch in der Beziehung der Menschen zu Gott ein gewandeltes und gefestigtes Verhältnis anheben, das die für Gott erfolgte Entscheidung des Menschen fixiert.

Schließlich dürfte das „Epigonenhafte“ der nachexilischen Prophetie größtenteils in der Motivübernahme von den vorexilischen Propheten begründet sein. Aber diese Motive werden weithin nicht einfach nur übernommen, sondern der Entwicklung der Offenbarung entsprechend auf neue Stufen transponiert und dort neu interpretiert — eine durchaus eigenständige und aner kennenswerte Leistung der nachexilischen Prophetie. Zudem ist nicht zu verkennen, daß in vorexilischer Zeit eine „innerweltliche“ Erwartung sich leichter in sprachliche Ausdrücke und Formeln der menschlichen Alltagserfahrung kleiden ließ, als die transzendente Erwartung. Hier versagt die eigentliche Ausdrucksmöglichkeit, es stehen nur irdische, analog verwendbare Ausdrücke zur Verfügung. Doch auch die Tatsache, daß man dafür auf die früheren Aussagen zurückgreifen kann, beweist von einer neuen Seite die Kontinuität der aufgezeigten Entwicklung<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Vgl. dazu H. W. Wolff, a. a. O. 222 ff., der mit Recht in der „Selbigkeit Gottes“ die Einheit der atl. Geschichte, ihre Finalität, ihre teleologische Ausrichtung auf die eschatologische Zukunft begründet findet.

<sup>27</sup> Siehe dazu H. Groß, Weltherrschaft als religiöse Idee im AT, Bonn 1953, 68 f.

<sup>28</sup> Anhangweise sei vermerkt, daß G. Fohrer in: Messiasfrage und Bibelverständnis, Tübingen 1957, ähnlich fragwürdige Grundansichten zum Verständnis des AT äußert. Vgl. dazu die berechnete Kritik von S. Herrmann, TheolLitZeit 85 (1960) 662—666.



Es sollte hier nur die innerbiblische Entwicklung<sup>29</sup> der atl. Heilshoffnung von den ersten Keimen an bis hin zur transzendenteschatologischen Höhenstufe nachgezeichnet und die ihr von Gott eingegebene Kontinuität aufgewiesen werden. An eine Darstellung des Inhalts der komplexen Erwartung war nicht gedacht. Daher werden auch nur gelegentlich einzelne Züge davon berührt.

---

<sup>29</sup> C. Steuernagel, Die Strukturlinien der Entwicklung der jüdischen Eschatologie, Festschrift A. Bertholet, Tübingen 1950, 479—487, ist es nicht um die Entwicklung „eines Systems“, wohl aber um die Entwicklung von Einzellinien (scil.: nationale, individuelle, universale E.) zu tun. — Hier sollte auch nicht auf die verschiedenen vorgetragenen Entstehungsweisen der Eschatologie eingegangen werden. Die Auffassung Mowinckels, die: Psalmenstudien II, Kristiania 1922 und: He that Cometh, Oxford 1956, dargestellt und als mythisch-psychologisch zu bezeichnen ist, ist neuestens in etwa von V. Maag, Malkút JHWH, VetTest Suppl VII (Congress Volume Oxford) Leiden 1960, 129—153, bes. 150—153 wieder vorgelegt worden.

# Das Alte Testament in der Griechisch-Orthodoxen Kirche<sup>1</sup>

Von Professor Panagiotis Bratsiotis, Präsident der griechischen Akademie der Wissenschaften, Athen

Die Stellung des Alten Testaments in der christlichen Kirche ist ein Problem, das so alt ist wie die Kirche selbst. Die gegenüber dem AT ablehnende Haltung, besonders bei Marcion, ist bekanntlich in den letzten Jahren in protestantischen Kreisen, vor allem durch Adolf von Harnack, Friedrich Delitzsch und die sogenannten „Deutschen Christen“ wieder aufgelebt. Gott Dank ist sowohl die römisch-katholische wie auch die orthodoxe Theologie von solchen extremen Haltungen nicht berührt worden. Aber gerade die in der protestantischen und besonders in der deutschen evangelischen Theologie entstandene heftige Debatte über den Wert des AT nötigt sowohl die römisch-katholische wie auch die orthodoxe Theologie, sich auf dieses Problem und auf die Stellung des AT in der christlichen Kirche zu besinnen.

Zum Verständnis der Stellung des AT in der griechisch-orthodoxen Kirche ist ein Rückblick auf die Geschichte des AT in der alten Kirche unerlässlich, ein Rückblick, der selbstverständlich viel Bekanntes wiederholt.

## I. Die Stellung des Alten Testaments in der alten Kirche

Das AT war die Bibel Jesu Christi und der Apostel sowie der ersten Christen und der alten Kirche überhaupt. Jesus sagte in der Bergpredigt (Mt 5,17 ff) „Denkt nicht, daß ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzuheben; ich bin nicht gekommen, aufzuheben, sondern vielmehr zu erfüllen und zu vervollständigen“. „Erfüllen“ und „vervollständigen“, das ist meines Erachtens der Sinn des Wortes πληροῦν, wie es auch aus der Fortsetzung der Rede Jesu hervorgeht (Mt 5,21 ff), wo es sich um die Vervollständigung, und zwar um die Verinnerlichung des Gesetzes durch ihn handelt. Daß aus diesem Grunde und besonders deshalb, weil das AT die Bibel Jesu war und die ntl. Offenbarung darin vorbereitet wurde, dieses heilige Buch auch die Bibel der Apostel wurde, versteht sich von selbst und wird auch durch zahlreiche Stellen in ihren Schriften bestätigt und illustriert. Das sieht man besonders in den Briefen des Heidenapostels und vor allem im Hebr., für die die Septuaginta die biblische Grundlage bildet, welche nicht nur der Sprache und dem Stil des Apostels, sondern auch seiner Frömmigkeit ein eigenartiges Gepräge gibt<sup>2</sup>. Paulus folgt

<sup>1</sup> Die folgenden Ausführungen sind der Abdruck der Gastvorlesung, die am 13. Juli 1960 vor der Trierer Theologischen Fakultät gehalten wurde.

<sup>2</sup> Ad Deissmann, Paulus S. 69 ff.

den Fußstapfen Jesu und, obwohl er das Gesetz als in Christo aufgehoben betrachtet, hat er gelegentlich doch auch Gesetzesstellen unter die wichtige Formel „es steht geschrieben“ gestellt, und als Grundsatz wird verkündigt „nicht über die Schrift hinaus“  $\mu\lambda\iota\ \delta\upsilon\pi\epsilon\rho\ \alpha\ \gamma\acute{\epsilon}\gamma\rho\alpha\pi\tau\iota$  (1 Kor 4,6)<sup>3</sup>. Paulus, wie schon Jesus, erblickt im AT das Fundament und die Vorbereitung des Neuen, welches in jenem bereits als direkte (Prophetie) oder indirekte (Typus) Weissagung enthalten ist, sieht aber das Gesetz des AT in der Liebe des NT erfüllt (Röm 13,9. 10). Dieses Gesetz war nur ein „Zuchtmeister zu Christus“, und „ein Schatten der zukünftigen Dinge“ (Hebr 10,1). Dies bezeugt sehr treffend und durchaus schriftgemäß ein griechisches Kirchenlied, indem es sagt: „Der Schatten des Gesetzes ist vorbei, nachdem die Gnade herbeikam.“

Aber das AT wurde, wie gesagt, von manchen ketzerischen christlichen Kreisen (Gnostiker, Marcioniten usw.) ganz verworfen oder einem anderen Gott zugeschrieben. Die Großkirche jedoch lehnte mit Entrüstung die Kritik der Gnostiker ab, und viele Heiden fanden durch das griechische AT, die Septuaginta, den Weg zum Christentum. Überhaupt ist es sehr gut bezeugt und wohl bekannt, daß diese Bibel die missionarische Tätigkeit der Kirche mächtig anregte und stärkte<sup>4</sup>. Inzwischen formte sich stückweise auch das NT, welches zusammen mit dem Alten eine einheitliche Bibel bildete, die wieder zusammen mit der heiligen Tradition als Grundlage der christlichen Lehre galt. Derselbe Gott spricht in beiden Testamenten. Derselbe Heilige Geist inspirierte die Verfasser sowohl des AT wie des NT. Gerade im Kampf gegen die gnostischen und marcionitischen Angriffe auf das AT erwuchs der alten katholischen Kirche die Pflicht, die Einheit beider Testamente zu betonen. Andererseits aber galt von jeher als Richtschnur bei der Erklärung und Bewertung des AT das NT und die heilige Tradition.

Mit dem Verhältnis des NT zum AT beschäftigt sich unter anderen Kirchenväter sehr treffend Johannes Chrysostomus in seinem ausgezeichneten Kommentar zum Römerbrief<sup>5</sup>. Klassisch aber ist die bekannte Formel Augustinus': „*Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet*.“ Trotz des vorbereitenden Charakters des AT und der selbst von den Aposteln anerkannten Inferiorität desselben dem NT gegenüber und trotz der Überbietung des AT durch das NT, blieb das AT in der alten katholischen Kirche nicht nur als eine heilige Quelle zur religiösen und erbaulichen Belehrung der Gläubigen bestehen, gemäß der

<sup>3</sup> Ad. Deissmann a. a. O. S. 71.

<sup>4</sup> Ad. v. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten I 1906, S. 235.

<sup>5</sup> H. Kaupel, Die Wertung des Alten Testaments im Römerbriefkommentar des heiligen Joh. Chrysostomus (Theologie und Glaube 30, 17–24). Siehe auch L. Diestel, Geschichte des AT in der christlichen Kirche, 1869.

Unterweisung des Heidenapostels (2 Tim 3,16), sondern übte auch einen großen Einfluß auf die Gestaltung der Lehre, der Verfassung und des Kultus der Kirche und in gewisser Hinsicht selbst auf das soziale Leben aus. Alles dies setzte eine sehr erweiterte Kenntnis der AT voraus, die sowohl durch den öffentlichen, wie auch besonders durch den privaten Gebrauch zustande kam.

## II. Der atl. Kanon in der alten und orthodoxen Kirche

In der orthodoxen Kirche ist wie schon in der alten ungeteilten Kirche die Frage des atl. Kanons noch nicht durch eine synodale Entscheidung gelöst. Daraus lassen sich die in ihr hier und da vorkommenden Schwankungen erklären. Nichtsdestoweniger hatten aber nicht nur manche Lokalkonzilien, wie in der alten Kirche die von Karthago (deren Entscheidungen selbst im Orient anerkannt wurden) und im 17. Jahrhundert die von Konstantinopel, Jasi und besonders von Jerusalem den weiteren christlichen Kanon der Septuaginta anerkannt, sondern die in der griechischen Kirche sogenannten Ἀναγινωσκόμενα (d. h. die deuterokanonischen Bücher der römisch-katholischen Kirche) wurden nach dem Vorgang der Kirchenväter übernommen und öfter voll Ehrfurcht zitiert, sogar die SapSal wird in vielen Vespern gelesen (s. IV). Es sei hinzugefügt, daß außer den deuterokanonischen Büchern des Westens in der Septuagintabibel der orthodoxen Kirche auch das sogenannte 3. Esra- und 3. Makkabäerbuch enthalten sind. Was die nachbyzantinischen und moderne orthodoxe Theologie anbetrifft, kann man sagen, daß in der neugriechischen Theologie die herrschende Meinung (mit sehr wenigen Ausnahmen) die der *Confessio Dosithei* (quaest. 3) ist, während in der russischen Theologie seit dem 18. Jahrhundert eine gewisse Reaktion gegen die deuterokanonischen Bücher zu bemerken ist, die bis heute in der russischen, bulgarischen und rumänischen Theologie ihren starken Einfluß nimmt.

## III. Der private Gebrauch des Alten Testaments in der alten und orthodoxen Kirche

Über den privaten Gebrauch der Heiligen Schrift in der alten Kirche überhaupt besitzen wir eine ausgezeichnete spezielle Arbeit aus der Feder von Adolf von Harnack, erschienen im Jahre 1912 in Leipzig als 5. Band seiner „Beiträge zur Einleitung in das NT“. Besonders über den privaten Gebrauch des AT in der alten wie auch in der byzantinischen Kirche haben wir unzählige direkte und indirekte Angaben in den Schriften der Kirchenväter und der kirchlichen Schriftsteller und besonders bei dem „wahrhaft großen“ (wie ihn Ad. v. Harnack selbst nennt) Johan-



nes Chrysostomus, der einer der eifrigsten Bibelleser und zugleich vielleicht der eifrigste Ermunterer und Anspörner zum Bibellesen war. Im Westen steht ihm in dieser Hinsicht Hieronymus zur Seite. Gerade die in der großen Christenverfolgung unter Kaiser Diokletian ausgeübte scharfe Verfolgung der Bibel ist, wie Harnack bemerkt, „der beste Beweis für die Stellung, welche die Bibel in der Christenheit und bereits schon in der Öffentlichkeit einnahm“<sup>6</sup>.

Was nun das Lesematerial aus dem AT betrifft, so ist hier zu bemerken, daß nicht nur manche große Kirchenväter, wie Gregorius von Nazianz im Orient, Ambrosius, Augustinus und Hieronymus im Okzident vor einer unvorsichtigen und rücksichtslosen Bibellektüre gewarnt haben<sup>7</sup>, sondern auch die Kirche selbst war bei der Wahl der liturgischen Texte aus dem AT ziemlich vorsichtig und eklektisch, wie wir weiter sehen werden. „Auch das pädagogische Gewissen eines Mannes wie Origenes reagierte den ‚Pistikern und Unreifen‘ gegenüber und verlangte, daß sie erst die leichteren und zugänglichen Schriften lesen sollten“<sup>8</sup>. Aus solchen Bedenken läßt sich auch die Bemerkung der *Confessio Dosithei* erklären, daß die katholische Kirche (im alten Sinne des Ausdrucks) den Unerfahrenen das Lesen der Heiligen Schrift nicht gestattet.

Von den Büchern des AT und der Bibel überhaupt ist am meisten sowohl in der alten als auch in der orthodoxen Kirche das Psalterium nicht nur im öffentlichen, sondern auch im privaten Gebrauch gelesen und von vielen Leuten sogar teilweise oder ganz auswendig gelernt worden<sup>9</sup>. Charakteristisch ist die Entscheidung des VII. Ökumenischen Konzils von Nicäa in seinem 2. Kanon, „daß die Psalmen für alle Christen heilsam sind, besonders aber für die Kleriker“. Und weitgehend wird von den angehenden Bischöfen verlangt, das Psalterium zu beherrschen, „damit sie auch im Stande seien, den Klerus zu ermahnen“. Schon der Patriarch Gennadius von Konstantinopel (458—471) wollte nach dem Zeugnis des Theodorus Anagnosta (I 15) niemand ordinieren, der das Psalterium nicht kannte.

#### IV. Der öffentliche Gebrauch des Alten Testaments in der alten und der orthodoxen Kirche

Sehr reichlich war der Gebrauch des AT und ganz besonders der Psalmen im Kultus der alten Kirche und blieb es bis heute auch im Kultus der orthodoxen Kirche. Die Vorliebe der Synagoge für die Psalmen ist auch in die christliche Kirche übergegangen. Mit dieser Umpflanzung in den

<sup>6</sup> Harnack, Über den privaten Gebrauch der Heiligen Schriften in der alten Kirche S. 56.

<sup>7</sup> Harnack a. a. O. S. 47 ff. und 91 ff.

<sup>8</sup> Hom. XXVII in Num.

<sup>9</sup> Harnack a. a. O. S. 88.

christlichen Kultus vollzog sich natürlich eine Verchristlichung dieses wichtigsten Buches. Chrysostomus betont die Vorliebe der Gläubigen für die Psalmen, die am Anfang, in der Mitte und am Ende der kirchlichen Versammlungen (am Morgen, am Tage und in der Nacht) gesungen werden, und äußert seine Bewunderung darüber, daß „über alle Schriften des Alten und Neuen Testaments das Buch von David von allen geliebt und im Munde von allen getragen wird“<sup>10</sup>.

Von den übrigen atl. Schriften wurden in allen Hauptgottesdiensten außer den Psalmen besonders prophetische Schriften gelesen. Dafür haben wir, unter anderen, vier sehr wichtige Zeugnisse, nämlich:

1. das von Justin, dem Philosophen und Märtyrer (Apologie I 67),
2. das der Apostolischen Konstitutionen (II 57), um 400,
3. das von Pseudodionysius Areopagita, um 500 (De ecclesiastica hierarchia III 3 § 5),
4. das von Maximus Confessor, im VII. Jahrhundert (Mystagogia c. 23).

In diesen Quellen werden ganz allgemein atl. Lektionen erwähnt, die den ntl. im Hauptgottesdienst vorangehen. Der Gebrauch atl. Lektionen wird auch in der alten römischen, gallikanischen, syrischen und armenischen Liturgie gut bezeugt<sup>11</sup>.

Vom VII. Jahrhundert an aber scheinen atl. Lektionen fast von allen Hauptgottesdiensten, wenigstens im Bereich des Ökumenischen Patriarchats ausgeschlossen zu sein. Das gilt bis heute für die ganze orthodoxe Kirche. Der Hauptgrund für dieses Verfahren scheint folgender zu sein: Die hauptsächlichste Liturgie, welche am Sonntag, der Κυριακή ἡμέρα (Apk 1, 10), dem Tag der Auferstehung des Herrn, zelebriert wurde, hatte einen durchaus christozentrischen Charakter, und ihr Zentrum war das Heilige Abendmahl des Herrn. In einem solchen Gottesdienst also hatte das AT keinen Platz, ausgenommen die Psalmen, das Lieblingsbuch des Herrn und das Gebetbuch der Kirche *kat' exochen*, worin sowohl der Herr selbst als auch die Apostel und die ganze alte Kirche direkte und indirekte Weissagungen seines Lebens sahen. Es gibt mehrere Zeugnisse darüber, daß die atl. Psalmen in der Liturgie der alten Kirche reichlicher gebraucht wurden und besonders jeweils den ntl. Lektionen vorangingen. Als bleibende Nachwirkung dieses Gebrauches werden noch heute nicht nur in unserer Katechumenenliturgie, sei es in den Antiphonen, sei es als kurze *Prokeimena*, die den apostolischen Lektionen vorangehen, sondern auch in der Gläubigenliturgie während der heiligen Kommunion nach der alten Sitte Psalmen gesungen. Außerdem wird in den verschie-

<sup>10</sup> A. Rahlfs, Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche, 1915, S. 219.

<sup>11</sup> Cyrill von Jerusalem, Catech. Mystag. 5, 17, Migne P. G. 33, 1124; Apostol. Constit. VI 30.



denen täglichen Akoluthien (d. h. Gottesdienste im erweiterten Sinne des Wortes) der orthodoxen Kirche gemäß der alten Sitte das ganze Psalterium, geteilt in 20 *Kathismata*, wöchentlich einmal und während der großen Fastenzeit vor Ostern zweimal gelesen. In der Vesper von Sonnabend werden sowohl das erste *Kathisma* (bestehend aus den ersten 8 Psalmen) wie auch die Psalmen 103, 140 und 141 gelesen bzw. gesungen. Im *Orthros* werden neun Psalmen rezitiert (Ps 3, 19, 20, 37, 62, 87, 102, 118 und 142). Außerdem werden im *Orthros* bis heute, wenigstens in den Klöstern, ebenfalls der alten Sitte gemäß die in den alten Handschriften den Psalmen angefügten 9 Oden gelesen, von denen die ersten 8 aus dem AT genommen sind, nämlich:

1. Ex 15, 1—19 das Meerlied von Mose nach dem wunderbaren Durchzug durch das Rote Meer,
2. Deut 32 Moses' Schwanenlied,
3. 1 Sam 2 das Dankgebet von Anna, der Mutter Samuels,
4. Hab 3 das Gebet des Propheten Habakuk,
5. Js 26, 9—20,
6. das Gebet des Propheten Jona 2,
7. und 8. Dan 3, das deuterokanonische Gebet von Azarias und der Hymnus der drei Jünglinge im Feuerofen.

a) *Bewegliche Feste*: Abgesehen von den Psalmen werden in der orthodoxen Kirche, gemäß der alten Sitte, am Mittwoch und Freitag der sogenannten „Käseweche“ (welche der eigentlichen großen Fastenzeit vorangeht) je zwei Lektionen aus Joel und Zacharias gelesen. Während der sechs ersten Wochen der großen Fastenzeit *Μεγάλη εσσαρακοστή* werden vom Montag bis Freitag je drei Lektionen aus einer prophetischen Schrift (Js) im *Orthros*, aus Gen und Prov in der Vesper gelesen (in *lectio continua* mit einigen Auslassungen). Am Samstag und Sonntag derselben großen Fastenzeit gibt es, außer den Psalmen, keine anderen atl. Lektionen wegen des christozentrischen und freudigen Charakters dieser zwei Tage, das Fasten und Knien ausschließt. Am Sonnabend der großen Fastenzeit wird die Chrysostomusliturgie, am Sonntag die Basiliusliturgie, am Mittwoch und Freitag dagegen die *Praesantificata* zelebriert. Die *Genesis* wurde in der großen Quadragesima schon in der Zeit von Johannes Chrysostomus gelesen zur Erinnerung an die Schöpfung der Welt und besonders des Menschen nach dem Bilde Gottes und an Ursprung und die Geschichte der ersten Sünde, wie auch an die Anfänge der frohen Botschaft und an manchen Typen des Erlösers (Melchisedek, Joseph usw.). Wir besitzen zwei Reihen von Reden des Johannes Chrysostomus, die er in den Jahren 386 und 388 über Gen hielt. Die Lesung Gen in der Quadragesima dürfte sicher schon vor der Zeit des Joh. Chrysostomus üblich gewesen sein. *Isaia*s wurde wegen des drohenden

und zugleich verheißenden Charakters seiner Prophetie, die Proverbien, die von den Kirchenvätern sog. Πανάρετος σοφία wegen ihres erbaulichen Charakters in der großen Fastenzeit gelesen. In den Praesantificaten, die in der Karwoche der orthodoxen Kirche vom Montag bis Mittwoch zelebriert werden, wie auch in der Vesperliturgie des heiligen Basilius am Gründonnerstag werden Lektionen aus Ex, Js, Jer und Job, wobei die beiden letzteren als Typi Christi verstanden werden, und auch aus Zach vorgelesen. An Karfreitag, dem Tag des Opfertodes Jesu Christi wird in der orthodoxen Kirche keine Liturgie zelebriert, sondern es werden nur die Horen und die Vesper gehalten mit vielen Psalmen, Lektionen aus Is und Jer, Ex und Job, den Apostelbriefen und den vier Evangelien sowie mit kirchlichen Passionsgesängen. In der Vesperliturgie des Basilius am Karsamstag, die, an die Ostervigil der alten Kirche erinnernd, als Vorabend der Auferstehung gilt und einer der schönsten und am meisten archaischen Gottesdienste der orthodoxen Kirche ist, werden 15 Lektionen aus Gen, Ex, Is, das ganze Buch Jon, aus Weish, 3 und 4 Kge, Jer und Dan mit den deuterokanonischen Gebeten von Azarias und den drei Jünglingen vorgelesen.

Andere bewegliche Feste: Atl. Lektionen wurden und werden noch heute vorgelesen an den Vorabenden von Mittpfingsten (Μεσοπεντεκοστή) (aus Mich, Is und Prov), vor Himmelfahrt (aus Is und Zach), vor Pfingsten (aus Gen und Deut) und vor dem Allerheiligenfest, das bei uns am Sonntag nach Pfingsten gefeiert wird (aus Is und Weish).

b) Unbewegliche Feste: An den wichtigsten der unbeweglichen Feste, Weihnachten und Epiphanias, haben wir schon seit alter Zeit Vigilien in Nachahmung der Ostervigil. Am Vorabend von Weihnachten werden in den Horen und in der Vesper Lektionen aus Gen, Num, Mich, Is, Bar und Dan vorgelesen. Am Vorabend von Epiphanias werden wieder in den Horen und in der Vesper Lektionen aus dem AT genommen, nämlich aus Gen, Ex, Is, 3 und 4 Kge und Ri. Was die anderen unbeweglichen Feste betrifft, so finden sich je drei atl. Lektionen 1. in den Vespern vor den Festen des Herrn (Δεσποτικά ἑορταί): am 1. Januar (Beschneidungsfest); am 2. Februar (ὑπαπάντη) 25. März (Verkündigungsfest); 6. August (Verklärungsfest); 14. September (Kreuzfest); 2. in den Vespern vor allen Muttergottesfesten (die sogenannten Θεομητρικά ἑορταί): am 8. September (Geburtstag der Gottesmutter); 21. November; 15. August (ἑορτὴ κοίμησεως τῆς Θεοτόκου); 3. in den Vespern vor den Festen Johannes des Täufers: 7. Januar, 24. Juni und 29. August und vor den Festen der Apostel, der Märtyrer, der Ökumenischen Konzilien, der Kirchenväter, der Asketen, des 1. September (Anfang des Kirchenjahres).



Ausgeschlossen sind überhaupt vom orthodoxen Kultus Lesungen aus Esr und Neh, Judith, Esth, Tob, Hohel, Pred, Klagel, Brief des Jer, Abd, Os, Nah und Agg. Vor allem in den Vespergottesdiensten werden sehr zahlreiche Lektionen aus den meisten atl. Schriften vorgelesen.

## V. Exegetische und textkritische Arbeit am Alten Testament in der alten und byzantinischen Kirche

Als Grundlage der exegetischen Arbeit am AT diente der alten Kirche von jeher die Septuaginta. Die hebräische Bibel war wegen Unkenntnis der Sprache nur wenigen Exegeten zugänglich, in der griechischen Kirche eigentlich nur Origenes und in der lateinischen Hieronymus. Das war ein großer Nachteil für die atl. Exegese bei den Kirchenvätern. Ein weiterer Nachteil ihrer Exegese war die besonders in der alexandrinischen Katecheten-Schule herrschende starke Allegorese, die unter dem Einfluß von Philo stand. In der antiochenischen Schule dagegen wurde die historisch-grammatische, in jeweiliger Verbindung mit der typologischen und einer besonnenen christologischen Exegese angewandt, die schon von Christus selbst (Mt 12, 40; Joh 3, 14 f. usw.), von den Aposteln und ganz besonders in Hebr. angebahnt wurde. Diese typologische und allegorische Exegese hat, teilweise kräftig erweitert, einen bedeutenden Einfluß besonders auf den Kultus, und zwar vor allem auf die Kunst und die Hymnographie der orthodoxen Kirche ausgeübt.

Von den textkritischen Arbeiten des Origenes, des Hesychius und des Lukian an der Septuaginta übte in der orthodoxen Kirche die von Lukian den größten und beständigsten Einfluß aus. Seine Rezension drang durch Johannes Chrysostomus von Antiochien nach Konstantinopel und gewann dort die Herrschaft. Aus späterer Zeit haben wir keine anderen textkritischen Arbeiten in der orthodoxen Kirche.

Die besten griechischen Exegeten des AT in der alten Kirche sind aus der antiochenischen Schule Diodorus von Tarsus und trotz ihrer Unkenntnis des Hebräischen Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia und Theodoret, aus der alexandrinischen Schule trotz ihrer starken Allegorese Origenes und Cyrill von Alexandrien. Aus der byzantinischen Periode seien die verschiedenen Katenen genannt, die eine Fundgrube unter anderem auch für die Geschichte der Exegese und für die Textkritik der Septuaginta sind. Die wichtigsten von ihnen sind die von Prokopius von Gaza, Hesychius, Theophylaktus Archiepiskopos von Bulgarien, Ammonius, Joh. Drungarius, Niketas Metropolit von Serrae, Olympiodorus, Polychronius von Apamea, Makarios von Philadelphia und andere.

Es sei ebenso erwähnt die exegetische Arbeit von Anastasios Sinaita, Maximus Confessor, Matthäus Kantakuzenus (14. Jahrhundert) u. a. und ganz besonders von Photius dem Patriarchen in Ἀμφιλοχία<sup>12</sup>.

Selbst in der Marterperiode des türkischen Joches wurde die Beschäftigung mit dem AT, vor allem mit den Psalmen und mit atl. Schriften erbaulichen Inhalts, wie z. B. dem Hohel, nicht gänzlich vernachlässigt (Joh. Lindios, Neophytos Enkleistos).

Über die wissenschaftliche Arbeit in der Kirche Griechenlands heute werde ich am Schluß meiner Vorlesung sprechen.

## VI. Die Verwendung des Alten Testaments in der Predigt der orthodoxen Kirche

Daß das AT reichlich in der Predigt der alten Kirche verwandt wurde, erfahren wir aus der altkirchlichen Literatur, in der wir nicht nur Predigten über bestimmte atl. Personen und Themata, sondern auch Scholien und Kommentare zu vielen atl. Schriften finden, die wir hier nicht genauer zu erwähnen brauchen. Diese exegetische und homiletische Arbeit wurde auch in der byzantinischen Periode fortgesetzt<sup>13</sup>, wenn auch in beschränkterem Maße, weil in jener Zeit, wie bekannt, das dogmatische Interesse vorherrschte. Selbst auch in der Periode der Turkokratie finden wir homiletische Bearbeitung atl. Themata in der griechischen kirchlichen Literatur.

Aus der neuesten Zeit haben wir eine Reihe von Volkspredigten über Stoffe des AT von Prof. P. Trembelas unter dem Titel Λαϊκὸν κήρυγμα ἀπὸ τῶν Ἀγίων Γραφῶν 1932—33).

Über den reichlichen Gebrauch des AT zur Belehrung der Jugend in der alten griechischen Kirche erfahren wir besonders durch Origenes und Chrysostomus. Speziell über die Belehrung der Katechumenen wissen wir Bescheid durch die Katechesen von Cyrill von Jerusalem und Chrysostomus<sup>14</sup> und die Apostolischen Konstitutionen IV 11.

<sup>12</sup> P. Rom. Sonarn, L'Exégèse de Photius in Bessarione 1898—99. S. 35—47.

<sup>13</sup> Karl Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, München 1897, 122ff.

<sup>14</sup> Anton Wenger, Jean Chrysostome. Huit Catechèses baptismales inédites (Sources Chrétiennes 50, 1957).

<sup>15</sup> Außer den oben erwähnten neugriechischen Arbeiten zum AT seien aus der älteren und neueren Zeit auch folgende Publikationen erwähnt: K. Kantogonis, Ἐγχειρίδιον Ἑβρ. Ἀρχαιολογίας (1844); Ἐισαγωγή εἰς τὴν Ἀγ. Γραφῶν (1859) Spyr. Papageorgios, Über den Andreasbrief (München 1880); Ἐισαγωγή εἰς τὴν παλ. Διαθήκην (1911). — N. Papajannopoulos, Ἑρμηνεία τοῦ ὁμοῦ τοῦ Ἀββakoῦ (1899); Περὶ τῆς σκηπῆς τοῦ μαρτυρίου καὶ τοῦ ἐν Ἱεροσολύμοις ναοῦ (1900); Ἑβραϊκὴ Γραμματικὴ (1912). — Theoph. Boreas, Ἑρμηνεία τοῦ 103 ψαλμοῦ (1899)

Auch in der byzantinischen Zeit und in der Periode des türkischen Joches wurde das AT zu diesem Zwecke reichlich benutzt. Bald nach der Befreiung eines Teiles des griechischen Volkes und der Gründung des hellenischen Staates in Südgriechenland im Jahre 1829 wurde unter anderem auch die heilige Geschichte des AT in den öffentlichen Schulunterricht der Elementar- und der Mittelschulen als Lehrstoff aufgenommen. Die im Jahre 1929 angeordnete Schulreform führte außer der heiligen Geschichte des AT auch die Erklärung ausgewählter Stücke aus dem Text der griechischen Bibel der Septuaginta in die Gymnasien ein.

## VII. Literarische Bearbeitung bzw. literarische Verwertung des Alten Testaments in der neu-griechischen Literatur

Schon aus der Periode der Turkokratie sind uns unter anderem auch eine dichterische Bearbeitung von atl. Geschichten mit Verwertung auch apokrypher Quellen von Georg Chumnos aus Kreta (im 15. Jahrhundert) erhalten, herausgegeben in englischer Übersetzung von Fr. Marshall (Cambridge 1925) und das ausgezeichnete kretische Mysterium unter dem Titel „Das Opfer Abrahams“ aus dem 16. Jahrhundert, dem die Geschichte von Gen 22 zugrunde liegt. Aus der Zeit nach der Befreiung Griechenlands haben wir mehrere literarische Übersetzungen von den Psalmen und von den Büchern Job, Hohel und SapSal, wie auch literarische Bearbeitungen der Schöpfungsgeschichte der Gen (Th. Konstantinou) und der Mosesgeschichte des Pentateuchs (G. Beritis und Th. Konstantinou).

## VIII. Die wissenschaftliche Arbeit am Alten Testament in der orthodoxen Kirche Griechenlands

Die Universität zu Athen wurde acht Jahre nach der Befreiung des ersten Teiles von Griechenland im Jahre 1837 von König Otto gegründet. Athen war damals noch ein Trümmerhaufen mit 8000 Einwohnern. Dieser

---

Περὶ ἑβραϊκῆς ποιήσεως (1900). — Basil. Antoniadis, Ἐγχειρίδιον ἱερᾶς Ἑρμηνευτικῆς (1921); Εἰσαγωγή εἰς τὴν Παλαιὰν Διαθήκην (1937). — Leon. Philippidis, Περὶ μελαγραφῶν θεωρίᾳ τοῦ Wutz (1927); Ἡ ἐξελίξις καὶ συμπερινὴ φάσις τοῦ ζητήματος τοῦ σημιτικοῦ ἀλφαβήτου (1928); Περὶ τῶν πηγῶν τῆς ἱστορίας τῆς θρησκείας τοῦ Ἰσραὴλ (1938). — Const. Kallinikos, Εἰσαγωγή εἰς τὸν ψαλτήρα (1926); Ὑπόμνημα εἰς τὰς Παροιμίας (1934); Ὑπόμνημα εἰς τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων (1938). — Joel Jannakopoulos, Ἑρμηνεία τῆς Παλ. Διαθήκης τῶν Ο'. Bisher sind alle historischen Schriften des AT erklärt. N. Bratsiotis, Οἱ μονόλογοι τοῦ προφήτου Ἰερεμία (1959). — P. Simotas, Τὰ ὄρα τῶν φυλῶν Ἐφραϊμ καὶ Μανασσῆ (1960).

Universität wurde nach dem Vorbild deutscher Universitäten auch eine Theologische Fakultät eingegliedert, in der von Anfang an auch die atl. Wissenschaft gepflegt wurde. In den ersten Jahren aber wurde nur Einleitung in das AT, hebräische Archäologie und Erklärung der Septuaginta gelehrt. Der erste, der das Studium der hebräischen Sprache und die Erklärung der hebräischen Bibel in diese Fakultät einführte, war der im Jahre 1860 zum Professor ernannte Archimandrit Theokletos Vimboš, der in Deutschland studiert hatte, aber im Jahre 1869 seinen Lehrstuhl verließ, da er zum Bischof von Mantinea ordiniert wurde. Seine Nachfolger auf dem Lehrstuhl für die atl. Wissenschaft an der Theologischen Fakultät waren P. Pavlidis (1869—94) und Nikolaus Papajannopoulos (1910—26), welche beide auch hebräische Sprache und Erklärung des AT, des Griechischen und Hebräischen gelehrt haben. Hebräische Sprache und Erklärung der hebräischen Bibel wurden auch am Rizareios-Priesterseminar unterrichtet.

Im Jahre 1922 wurde der Lehrstuhl für atl. Wissenschaft an der Universität Athen aufgeteilt in zwei ordentliche Lehrstühle: in einen für Einleitung in das AT und Erklärung der Septuaginta (der die griechische Kirche als der Kirchenbibel der Orthodoxie einen besonderen Wert beimißt) und einen zweiten für hebräische Sprache, hebräische Archäologie und Erklärung der hebräischen Bibel. Den 1. Lehrstuhl vertraute die Theologische Fakultät im Jahre 1929 mir an, nachdem ich schon drei Jahre lang außerordentlicher Professor für Biblische Geschichte war. Der zweite Lehrstuhl wurde meinem Kollegen, Prof. B. Vellas, im Jahre 1933 übertragen. Der die Ehre hat, heute zu Ihnen zu sprechen, hat u. a. eine Einleitung in das Alte Testament in zwei Auflagen (1937 und 1954) und Kommentare zu Pred und Is (1—12) auf der Grundlage der Septuaginta im Vergleich mit dem masoretischen Text, Septuaginta-Studien und Abhandlungen über die israelitische Erziehung, die Philister, den sozialen Gehalt des AT sowie über die Autorität der Bibel im heutigen Leben vom orthodoxen Standpunkt aus veröffentlicht.

Mein Kollege, Prof. Vellas, hat u. a. einen ausführlichen Kommentar zum Zwölfprophetenbuch (5 Hefte), Abhandlungen über religiöse Persönlichkeiten des AT, den Menschen im AT, die israelitische Ehe, eine chronologische Tafel der israelitischen Geschichte, eine hebräische Grammatik und Aufsätze über Bibelkritik und kirchliche Autorität sowie über die Qumrantexte geschrieben.

Die im Jahre 1942 an der Universität zu Thessaloniki gegründete Theologische Fakultät hat nur einen Lehrstuhl für die atl. Wissenschaft, den Prof. Athanasios Chastoupis innehat. Er hat u. a. Abhandlungen über die Entdeckung von Ras Schamra (1950), über die neuentdeckten Rollen von Qumram, das philologische Problem des Jeremiabuches



(1952), über die Qumrantexte (1958) und die neue Übersetzung des ganzen AT herausgegeben (1953—1955).

Die von den griechischen Professoren für atl. Wissenschaft in den beiden Fakultäten angewandte wissenschaftliche Methode ist die historisch-kritische, selbstverständlich im Rahmen der Autorität der Bibel als des Wortes Gottes und ihrer Hüterin, der Kirche<sup>15</sup>.

### IX. Die Verbreitung des Alten Testaments in Griechenland

Das AT ist in Griechenland sowohl in der Form der Septuaginta als auch in neugriechischer Übersetzung verbreitet worden. Schon im 1. Jahre des griechischen Aufstandes (1821) wurde die Septuaginta auf der Grundlage der Ausgabe von Grabe in Rußland durch die Mittel zweier griechischer Patrioten, der Gebrüder Zosimas, für das griechische Volk gedruckt. Auf diese Grundlage stützte sich die vom Heiligen Synod der Kirche von Griechenland mit Unterstützung der britischen „Society for Promoting Christian Knowledge“ im Jahre 1850 in Athen herausgebrachte Septuagintabibel. Im Jahre 1892 wurde diese Ausgabe noch einmal durch die Bemühungen des nachmaligen Bischofs von Gortynien, Johannes Martinos, herausgegeben. Im Jahre 1929 wurde die Septuagintabibel auf der Grundlage der 7. Auflage der Ausgabe von Tischendorff-Nestle von der Bruderschaft Zoe herausgegeben. Eine 2. Auflage der Septuaginta von seiten dieser Bruderschaft erfolgte im Jahre 1935 unter meiner Aufsicht, und zwar auf der Grundlage der Handausgabe von A. Rahlfs. Nur für die in der orthodoxen Kirche benutzten atl. Lektionen stützte sich der Herausgeber auf den Text der griechischen liturgischen Bücher (Triodion, Pentekostarion, Menäen, Psalterium) und nicht auf Rahlfs. Diese Ausgabe wurde im Jahre 1950 nachgedruckt.

Was die neugriechischen Übersetzungen des hebräischen Textes betrifft, so haben wir zwei solche Übersetzungen der Vollbibel des AT, eine ältere, die schon in den Jahren 1832—1840 von einer gemischten Kommission aus griechischen und britischen Theologen auf Kosten der Britischen Bibelgesellschaft vorbereitet und herausgegeben wurde und die neueste, die von Prof. Chastoupis übersetzt und vom Verlag Demetrakos im Jahre 1954 herausgegeben wurde. Außerdem besitzen wir mehrere neugriechische Übersetzungen des Psalters. Die Aufnahme, die diese Übersetzungen und auch die Septuaginta-Ausgabe bei unserem Volke gefunden haben, ist ein Zeichen seines Interesses für das AT.

Ich habe mich auf die Lage in der griechischen Kirche beschränkt; aber ich kann sagen, daß auch in der russischen, serbischen, bulgarischen und rumänischen Kirche, wenigstens prinzipiell und bis zum kommunistischen Aufstand, die Lage fast die gleiche war.

\* \* \*

Aus dem Gesagten, meine ich, geht hervor, daß das AT in unserer Kirche durch die Jahrhunderte hindurch bis heute den ihm gebührenden Platz einnimmt, der im Grunde von demjenigen der alten Kirche nicht verschieden ist.

#### Bibliographie in knapper Auswahl

- P. Auvray, L'Ancien Testament et les Chrétiens (1951).  
J. Coppens, Les harmonies des deux Testaments (1949).  
L. Diestel, Geschichte des AT in der christlichen Kirche (1887).  
C. Dodd, According to the Scriptures (1952).  
J. Hänel, Der Schriftbegriff Jesu (1919).  
E. Hühn, Die alttestamentlichen Zitate im NT.  
W. Lofthouse, The Old Testament and Christianity.  
Th. H. Robinson, Record and Revelation (1938).  
O. Procksch, Theologie des AT (1950).  
A. Rahlfs, Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche (1915), A. van Ruler, Die christliche Kirche und das Alte Testament (1955).  
Th. C. Vriezen, Theologie des AT in Grundzügen (1956).

## Sekten und Seelsorge

Die Sekten sind eine Realität, die sich weder theologisch noch seelsorgerisch ignorieren läßt. Sie wachsen zum Teil relativ stärker als die Volks- und Freikirchen. In den Missionsgebieten gehören die Sekten zu den größten Hindernissen der Glaubensverbreitung. Von den USA, ihrer klassischen Domäne, stoßen sie nicht nur energisch nach Lateinamerika, sondern auch nach dem europäischen Kontinent vor, von den Heimatgemeinden moralisch und materiell wirksam unterstützt. Bis ins kleinste Dorf ist das Sektierertum zum Anliegen der Seelsorge geworden, ein Anliegen, das die pastorale Pflicht auferlegt, sich über die Sekten zu unterrichten, sie abzuwehren und sich um ihre Anhänger zu sorgen.

### Sich unterrichten

Der Seelsorger ist nur dann imstande, Sekten und Sektierern zu begegnen, wenn er über sie hinreichende Kenntnisse besitzt.

In einer mehr als dreißigjährigen Beschäftigung mit dem neuzeitlichen Sektenwesen hat der Hildesheimer Theologe Konrad Algermisen durch seine in siebter Auflage (Celle 1957) vorliegende Konfessionskunde die Voraussetzungen geschaffen, sich über die religiösen Sondergruppen in katholischer Sicht gründlich zu informieren. Er bietet einen umfassenden Überblick über das geschichtliche Werden und den gegenwärtigen Stand sowie über die Lehre und das Leben aller namhafteren modernen Sekten (ihre Zahl ist Legion), verbunden mit einem klaren, sachlichen und nicht verletzenden Werturteil und reichen Literaturangaben. Man möchte wünschen, daß die in Ursprung, Bestand und Eigenart der einzelnen Sekten wirksamen religiös-sittlichen und soziologischen Kräfte in ihrer Dynamik noch intensiver beleuchtet würden.

Der beste Kenner des Sektierertums im deutschen Sprachraum ist heute Kurt Hutten. Sein Standardwerk der Sektenkunde „Seher, Grübler, Enthusiasten“ (5. Aufl. Stuttgart 1958) ist geschrieben auf Grund des Quellenmaterials, einer Studienreise nach Amerika und der Auskünfte leitender Sektenangehöriger. Das etwas überfrachtete Werk vermittelt dadurch ein vertieftes Eindringen in den Geist der religiösen Sondergemeinschaften, daß es sie nach den Leitideen aufteilt, von denen sie beherrscht werden, diese eingangs jedes Kapitels aufzeigt und in den Überschriften deutlich macht. Die Kritik erfolgt von dem protestantischen Standort des Verfassers aus. Im Licht des Evangeliums nach reformatorischer Interpretation wird der Irrtum scharf herausgestellt und bekämpft. Aber nirgends wird die Liebe verletzt, vielmehr überall das Positive anerkannt und der Wille bekundet, es sich als Antrieb und Mahnung dienen zu lassen.

Der werdende Priester und der Seelsorger sind nicht bloß um deswillen gehalten, das Sektenwesen zu studieren, um einen überlegenen Abwehrkampf führen und die Gläubigen belehren zu können. Sie sollen auch die Sekten kennen, um von dem Wertvollen und dem Verfänglichen, das sie bergen, zu lernen.

Katholisch sein heißt weltweit sein, nach innen und nach außen. Darum ist der katholische Weg der des Martyrers und Philosophen Justin, der die Keimkörner der göttlichen Wahrheit auch im Judentum und Heidentum findet, nicht aber der seines Schülers, des Syrrers Tatian, der die Kulturleistungen der heidnischen Antike mit Schmähungen überhäuft. Katholisches Denken erfährt auch im Sektentum Teilwahrheit und Teilwert und ist bereit, sich von ihm Impulse für das eigene Verhalten geben zu lassen. Das will richtig verstanden sein. Nicht die Sektierer sind die gültigen Vorbilder des katholischen Vollkommenheitsstrebens, sondern die Heiligen der Schrift und der Kirche. Auch bei den Sekten bestehen zwischen ideeller Forderung und gelebter Wirklichkeit häufig genug Diskrepanzen. Aber die Mahnung, die Augustinus im Anschluß an 1 Kor 11, 19 erteilt, trifft für jede Epoche der Kirchengeschichte zu: ... *multi, ut diem Dei videant et gaudeant, per haereticos de somno excitantur. Utamur ergo etiam haereticis, non ut eorum approbemus errores, sed ut catholicam disciplinam adversus eorum insidias asserentes, vigilantiores et cautiores simus, etiamsi eos ad salutem revocare non possumus*<sup>1</sup>.

Ein evangelischer Theologe hat gesagt, „das Aufkommen von Sekten weise auf ein kirchliches Defizit hin“<sup>2</sup>. Wollte man diese Feststellung ohne Kommentar auf die katholische Kirche übertragen, so läge das Mißverständnis allzu nahe. Die Kirche Jesu Christi kann niemals etwas Wesentliches an ihrem Lehr- oder Lebensgut einbüßen. Wohl aber kann es geschehen, daß vorübergehend einzelne Lehr- oder Lebensäußerungen der Kirche in den Hintergrund treten; denn sie ist eine Kirche aus Menschen. Ihre Geschichte beweist, daß es in ihr auch den Rückschritt gibt, und daß der Anstoß zur Besinnung auch von außen, auch von der Häresie her erfolgen kann. Wer wollte es nicht begrüßen, wenn das eschatologische Denken und Predigen in der Kirche durch die, wenngleich mit Irrtum belasteten Parusieerwartungen der Sektierer Auftrieb empfinde? Wenn unsere Predigt, unsere Seelsorge und unsere Caritas persönlicher und direkter würden? Wer freute sich nicht, wenn das Beispiel der Sektenanhänger das Kirchenvolk dahin brächte, die Bibel fleißiger zu lesen? Wäre es nicht von Nutzen, wenn die Sekten die Aufmerksamkeit verstärkt auf die Eigenverantwortung und die Eigentätigkeit der Laien in der Kirche und auf die Bildung innerkirchlicher Vereinigungen lenkten? Der bekennende Mut der Zeugen Jehovas, Opferwille und Verzicht der Neuapostolischen und Adventisten, das Wohltun der Quäker werden dem Katholiken nicht gleichgültig bleiben<sup>3</sup>.

Das alles bedeutet wahrhaftig kein Aufweichen des Grundsätzlichen. „Wie könnten wir je sagen, es ist ganz einerlei, was der Mensch denkt oder glaubt! Nein, es ist nicht einerlei. Wenn Jesus gekommen ist, der Wahrheit Zeugnis zu geben, dann ist es in alle Ewigkeit nicht gleichgültig, ob wir die Wahrheit

<sup>1</sup> De vera religione. 15; PL 34, 129.

<sup>2</sup> Paul Wieser, Die Abwehr der Sekten in der Gemeindeseelsorge. In: Die Einheit der Kirche und die Sekten. Zollikon 1957, 116.

<sup>3</sup> In seinem Buch: L'offensive des sectes, 3e édition, Paris 1959, widmet Pater Henri Charles Chéry OP den Lehren, die das Sektierertum uns, den Katholiken, erteilt, ein eigenes Kapitel (S. 407–467). In der Selbstkritik, zu der die Beschäftigung mit dem Sektentum zwingt, sieht er die „natürliche Schlußfolgerung“ aus seiner Studie.

In guter Kenntnis der Psyche der Sektierer zeigt er die letzten Wurzeln ihres relativen Erfolges auf, um daraus Gewinn für das katholische Lehren und Leben zu schöpfen. Er stellt fest, daß der Weg zu den Sekten nicht über die wissenschaftliche Begründung



haben oder nicht<sup>4</sup>.“ Die verpflichtende Macht der Wahrheit zu kündigen war wohl niemals notwendiger als heute, da der theoretische und praktische Indifferentismus in allen Volksschichten grassiert.

An dem bisweilen zu hörenden Wort: Die Orden sind die Sekten innerhalb der Kirche ist soviel wahr, als die Orden sich bestreben, bestimmte Formen der Nachfolge Christi vollkommen zu verwirklichen, daß sie aber in keiner Weise von den Grundordnungen des Glaubens, der Liturgie und der Hierarchie der Gesamtkirche abweichen, wie das bei den Sekten in bestürzendem Maße der Fall ist.

Es gibt in den Sekten Ungesundes, aber Verlockendes, um das zu wissen gut ist, damit ihm rechtzeitig gewehrt wird, wenn es sich im kirchlichen Bereich zeigt. So will der Hang zur Gefühlseligkeit, zum Visionären, zur privaten Offenbarung, zu extravaganter Religiosität auch *intra muros* Wasserschossen treiben.

### Abwehren

Als Werkzeug und Diener des göttlichen guten Hirten muß der Seelsorger seine Herde vor den „falschen Propheten“ schützen. Er darf nicht zum Mietling werden, der seine Schafe im Stich läßt, wenn der Wolf kommt (Joh 10,1-16). Er darf nicht schlafen und dadurch schuld sein, daß der Feind unter den Weizen Unkraut sät (Mt 13,24 f). Gott selbst spricht in der Geh Offb in dem Sendschreiben an den Engel der Gemeinde von Pergamon: „Doch ein Weniges habe ich wider dich: Du hast Leute dort, die Balaams Lehre halten. Der lehrte den Balak, einen Fallstrick vor den Söhnen Israels zu legen, Götzenopferfleisch zu essen und Unzucht zu treiben. So hast auch du Leute, die zur Lehre der Nikolaiten halten in gleicher Weise. Bekehre dich also“. (Geh Offb 2,14 f). Das kanonische Gesetz verpflichtet denn auch Bischof (c. 336 § 2) und Pfarrer (c. 469)

ihrer Lehre führt, daß sie vielmehr die Menschen ansprechen durch ihre brüderliche Gemeinschaft, durch den Gebrauch der Muttersprache im Gottesdienst, durch ihre verständliche, direkte, biblische und „prophetische“ Predigt, die sich im religiösen Lied ausschwingt, durch die Beteiligung der Laien an der Evangelisation, durch missionarische Opferbereitschaft und den unmittelbaren Umgang mit der Bibel.

Vgl. auch: Karl Pauspertl, Was können wir von den Sekten lernen? Der große Entschluß 15 (1960) 463-465.

<sup>4</sup> Peter Lippert, Unseres leidenden Herrn Reden und Schweigen vor den Menschen, Freiburg i. Br. 1938, 276 f. Von der Wahrheitsfrage kann auch nicht abgesehen werden, wenn man darüber befinden will, ob die unter dem Hitlerregime hingerichteten Zeugen Jehovas - es waren etwa tausend - den Martyrernamen verdienen. Unmöglich ist das Martyrium außerhalb der katholischen Kirche nicht. Aber bei der Prüfung seiner Tatsächlichkeit darf nicht weniger streng vorgegangen werden als wenn es sich darum handelt, den Martertod eines Gliedes der Kirche festzustellen. Das heißt, es muß sorgfältig untersucht werden, aus welchem Motiv das Opfer des Lebens gebracht worden ist, und welches die Umstände des Sterbens waren. Wer für eine pseudochristliche Idee stirbt, ist noch kein Martyrer. Der Herr hat gesagt: „Wer aber sein Leben meinetwegen und des Evangeliums wegen verliert, der wird es retten“ (Mk 8,35; vgl. Mt 10,39).

Auch die Änderung eines unmoralischen Lebenswandels, die zweifellos dann und wann mit dem Beitritt zu einer Sekte erfolgt, darf keineswegs ohne weiteres als Bekehrung im christlichen Sinn verstanden werden. Hier ist eine Erkenntnis des Wiener Psychiaters Gottfried Roth beachtenswert: „Man kann nicht leugnen, daß das Sektenleben, insofern es einen Selbstheilungsversuch darstellt, psychotherapeutisch wirksam sein kann; es bietet den „fiktiven Trost, dem Thron der Gottheit nahezustehen“ (Wexberg) in einer Zeit größter innerer und äußerer Unsicherheit.“ (Zur Psychopathologie der Sektenangehörigen. Die Krankenseelsorge 11 (1957) 23.)

zur Wachsamkeit über Glaube und Sitte in ihren Sprengeln. Es ist ein unabdingbares pastorales Gebot, den Gefahren des Sektenwesens klug und tatkräftig entgegenzutreten.

Im besonderen Fall sind eigene Predigten und Katechesen zur Abwehr sektiererischer Propaganda erforderlich. Sie werden nur dann vollen Erfolg haben, wenn in der ordentlichen Glaubensunterweisung die der katholischen Wahrheit zuwiderlaufenden Falschlehren der bekanntesten Sekten am gegebenen Ort namhaft gemacht und widerlegt worden sind. Gut vorbereitete und gut gehaltene Bibelstunden in Gruppen und Kreisen geben dazu ausgezeichnete Gelegenheit und machen den Laien fähig, seinen Glauben gegen die Angriffe der Sektierer zu verteidigen und ihre Irrtümer zu entlarven. Im übrigen wird man davor warnen, sich mit Anhängern einer Sekte in ein Religionsgespräch einzulassen, weil es zumeist verwirrt und keinen Wert hat. Die Sektierer wissen nichts von einem „rationabile obsequium“. Auch entbehren sie für gewöhnlich der Antenne für die Gegenrede des andern. In ihrer geistigen Eingeleisigkeit wiederholen sie im allgemeinen ihren ständigen Monolog als laufe ein besprochenes Tonband ab, ohne überhaupt dem Gegenüber zuzuhören. Die Psychiatrie zeigt die Grenzen der Einflußnahme auf. „Man wird . . . nicht selten auf unbrechbaren Widerstand stoßen, wenn es sich um glaubenstüchtige Fanatiker handelt, bei welchen ‚isolierte, stark affektbetonte Vorstellungskomplexe, unbeeinflussbar durch irgendwelche logische oder reale Hindernisse, das Denken und Wollen eindeutig bestimmen. . . Wo das Gemütsleben‘ - die pathologische Verstimmung oder Fehlhaltung - ‚das entscheidende Wort spricht, da werden die verstandesmäßigen Seiten des Seelenlebens zum Schweigen gebracht‘ (A. Pilcz)<sup>5</sup>.“ Immer gilt noch, was Tertullian schreibt: „Törichter Wahnglaube weigert sich naturnotwendig, das anzuerkennen, wodurch er seine Widerlegung findet, und wird sich auf das zu stützen suchen, was er sich fälschlich zurechtgelegt und aus einem mehrdeutigen Ausdruck zu seinen Gunsten entnommen hat. Was wirst du nun erreichen, du so schriftkundiger Mann, wenn das, was du bejahest, von der Gegenseite verneint, und das, was du verneinst, bejaht wird? Nun, du wirst wohl nichts weiter dabei verlieren, als etwas Atem beim Disputieren, und nichts gewinnen, als Galle infolge der Blasphemien, die du zu hören bekommst.“ Die Gläubigen sind zu ermahnen, den Propagandisten neuer Heilslehren keine Aufmerksamkeit zu schenken, weder ihrem gesprochenen noch ihrem geschriebenen Wort, sie vielmehr kurzerhand und eindeutig abzuweisen. Das Hören der von den Sekten bestrittenen Rundfunksendungen verbietet sich ebenso von selbst wie die Teilnahme an ihren Gottesdiensten. Wegen der grundsätzlichen und praktischen Werbetendenz der Sekten müssen Freundschaften mit ihren Anhängern als unerlaubt betrachtet werden. Gemischte Ehe bzw. gemischte Bekanntschaft führt zumeist zum Abfall des katholischen Partners. Ihren Kindern die Annahme einer Hausangestellten- oder Lehrstelle bei Sektenangehörigen zu gestatten, dürften katholische Eltern und Erziehungsberechtigte nur in dem Fall im Gewissen verantworten können, in dem die wirkliche Garantie besteht, daß weder direkt noch indirekt sektiererischer Einfluß ausgeübt wird.

<sup>5</sup> G. Roth ebd.

<sup>6</sup> De praescriptione haereticorum, 17. BKV<sup>2</sup> 24,323 f; PL 1,30.

Die grundlegende katechetische Hilfe in der gezeigten pastoralen Aufgabe bietet das Lehrstück 65 des Katechismus, „Vom Leben des Glaubens“. Einschlägige Kleinliteratur im Schriftenstand und kostenlos verteilte Flugschriften unterstützen das seelsorgerische Bemühen<sup>7</sup>.

### Sich sorgen

Wie die Kirche selber gibt sich der wahre Seelsorger niemals damit zufrieden, die Irrlehre zu bekämpfen. Er weiß sich vielmehr verantwortlich für den Irrenden. Diese Verantwortung gründet darin, daß er ein aus Gnade erwähltes Werkzeug des Hohenpriesters Jesus Christus ist, der gesagt hat: „Ich habe auch noch andere Schafe, die nicht aus dieser Hürde sind; auch die muß ich führen“ (Joh 10, 16 f.). Das kirchliche Gesetzbuch konkretisiert die Obsorge für die im Glauben Getrennten in c. 1350 § 1: *Ordinarii locorum et parochi acatholicos, in suis dioecesibus et paroeciis degentes, commendatos sibi in Domino habeant.*

Fürs erste wird der Seelsorger Zahl und Art der Sektierer in seiner Gemeinde sowie ihre religiöse Herkunft festzustellen suchen. Bei denen, die ehemals katholisch waren, wird er den Gründen nachgehen, die zu ihrem Abfall geführt haben. Nicht selten wird er dabei auf eine gestörte Ehe stoßen. Oder aber es standen innere und äußere Einsamkeit, Verbitterung, Resignation, Fremdheit in der Fremde am Anfang<sup>8</sup>. Auch religiöse Unruhe und Gewissensnot können dazu treiben, Zuflucht, Halt und Heimat in einer Sekte zu suchen<sup>9</sup>. „Verlassenheit und Aussichtslosigkeit in der Grenzsituation der Krankheit führen wohl nicht selten zur Verhärtung, sie kommen aber auch dem Sektenleben entgegen, wo die Kranken letzte Hoffnung und Trost zu finden glauben“<sup>10</sup>. Von hier aus erklärt sich, daß gelegentlich alte Menschen nach einem relativ kirchentreuen Leben Mitglied einer Sekte werden. Man hüte sich vor der Meinung, die oft geäußert wird, die Mehrzahl der Übertritte zu einer Sekte erfolge um materieller Vorteile willen. Sicher ist das in der Not der Nachkriegszeit geschehen, als amerikanische Sektierer ihren Glaubensgenossen in Deutschland tatkräftige Unterstützung zuteil werden ließen. Sicher helfen die Mitglieder einer Sekte einander in jeder Weise. Aber die finanziellen Opfer, die sie für ihre Sache bringen müssen und bringen, liegen im allgemeinen erheblich höher als die der Kirchengläubigen. (Die Adventisten und Mormonen geben den Zehnten; die Neupostolischen spenden ein Mehrfaches der üblichen Kirchensteuer.)

<sup>7</sup> Hingewiesen sei auf: Kurt Keinath, *Kleine Sektenfibel*. Essen 1960. Wilhelm Bartz, *Falsche Propheten*. 8. Aufl. Trier 1959. Drei Faltblätter: Zeugen Jehovas. Apostolisch oder Neupostolisch? Die Siebenten-Tags-Adventisten. Leutesdorf am Rhein (Johannesbund) 1953.

<sup>8</sup> Nicht von ungefähr machen sich die Sektierer mit Vorliebe an die Menschen in den Flüchtlingslagern und an die Fremdarbeiter sowie an Alte und Kranke heran.

<sup>9</sup> Der schwedische Schriftsteller Sven Lidman bekennt, er habe in der Staatskirche seines Heimatlandes nicht das gefunden, was er gesucht habe, und er sei nahe daran gewesen, katholisch zu werden. Hätte ein Pater bei ihm angeläutet, so hätte er sich bereit gefunden, zur katholischen Kirche zu konvertieren. Aber es läutete kein Pater bei ihm an. Sven Lidman lernte die enthusiastische Sekte der „Pfingstfreunde“ kennen und wurde Mitglied. (Vgl. Robert Braun, *Aufrichtigkeit oder Exhibitionismus?* Hochland 46 [1953/54] 506.)

<sup>10</sup> G. Roth ebd.

Noch eins gilt zu beachten. „Die klinische Psychiatrie ist sich darüber einig, daß eine mehr als zufällige Häufigkeit psychischer Abnormer in religiösen Sondergemeinschaften zu finden ist; daß ferner nicht selten zwischen seelischer Störung und Sektenzugehörigkeit bzw. Sektenlehre ein innerer Zusammenhang besteht“<sup>11</sup>. Andererseits „kann nicht oft und eindringlich genug betont werden, daß man nicht voraussetzen darf, daß alle Sektenangehörigen oligophren, neurotisch, psychopathisch oder psychotisch seien“<sup>12</sup>.

Die Konversion eines Sektierers wird nur selten erfolgen. Daß man sie durchaus nicht von vornherein für ausgeschlossen halten darf, lehrt die Erfahrung.

Wenn irgendwo, dann ist der Priester in der Seelsorge an den Abgefallenen und den im Glauben Gefährdeten auf die Mithilfe der Laien angewiesen. Er gebe ihnen zu bedenken, welche Verantwortung die Teilhabe am Priesteramt Christi auferlegt, die ihnen im Sakrament der Taufe und Firmung geschenkt worden ist. Daß sie nicht neutral beiseitestehen dürfen, wenn der Nachbar, der Angestellte, der Arbeitskamerad, der Verwandte in den Zauberkreis einer Sekte gerät. Daß sie insbesondere den zuständigen Geistlichen unverzüglich auf die Gefahr aufmerksam machen müssen. Der Priester wird sich bemühen, den Laien davon zu überzeugen, daß er durch sein verstehendes und belehrendes Wort und durch die helfende Tat viel vermag, die Irrlehre aufzuhalten, und daß Menschenfurcht ihn nicht hindern darf, dafür zu sorgen, daß in seinem Lebens- und Arbeitsbereich keine sektiererische Propaganda getrieben wird.

Muß es eigens ausgesprochen werden, daß Priester und Laie durch nichts der Sektiererei wirksamer wehren und dem Sektierer beistehen können als durch ein Leben aus der Mitte des katholischen Glaubens?

Prof. Wilhelm Bartz, Trier.

<sup>11</sup> G. Roth a. a. O. 10 (1956) 58.

<sup>12</sup> G. Roth ebd.

Die Drucklegung des vorliegenden Beitrags war bereits abgeschlossen, als in der Enzyklopädie „Der Christ in der Welt“ als 5 Bd. der XVI. Reihe erschien: Konrad Algermissen, Das Sektenwesen der Gegenwart. — Aschaffenburg: Pattloch (1960). 142 S., kart. 3,80 DM. Das grundsätzlich und konkret vortrefflich orientierende, preiswerte Buch wenigstens noch in der Anmerkung empfehlen zu können, bedeutet eine Freude.

## Der heilige Goar und Bischof Rustikus

B. Krusch, der Herausgeber der kurz vor 768 von einem Mönch der Abtei Prüm verfaßten Lebensbeschreibung des heiligen Goar, hat der Einleitung zur Vita Goaris einige spöttische Bemerkungen eingefügt und im übrigen keinen Zweifel daran gelassen, daß er in Goar eine Erfindung der Prümer Mönche sieht, für die der Name eines zu Anfang des 5. Jahrhunderts bezeugten Alanenführers mißbraucht wurde<sup>1</sup>. Obwohl die Prümer Vita mit nicht wenigen Einzelheiten die Ironie geradezu provoziert, kann man den von Krusch für die Gestalt Goars gezogenen Schlußfolgerungen nicht zustimmen, da für die Goarszelle am Rhein und ihre Vorgeschichte die Prümer Vita nicht das einzige Zeugnis dar-

<sup>1</sup> Vgl. MG SS rer. Merow. IV, 402—423.



stellt. Es liegen Nachrichten aus dem letzten Drittel des 8. Jahrhunderts vor, die die Vorgeschichte der Goarszelle in einem anderen Licht erscheinen lassen.

Betrachten wir zunächst die Angaben der *Prümer Vita*. Nach ihr kam Goar — der aus Aquitanien stammende Sohn des Georg und der Valeria — zur Zeit des Merowingerkönigs Childeberts I. (511—558) an den Rhein und gründete an der Stelle des späteren Ortes St. Goar<sup>2</sup> mit Zustimmung des Trierer Bischofs Felicius<sup>3</sup> eine Zelle zur Beherbergung von durchreisenden Fremden. Seine gastliche Herberge erweckte jedoch später den Argwohn eines Trierer Bischofs mit Namen Rustikus, der die Priester Alboin und Adalwin mit dem Auftrage an den Rhein sandte, Goar nach Trier zu bringen, wo er sich wegen des angeblich liederlichen Treibens in seiner Zelle verantworten sollte. Goar kam dieser Aufforderung ohne weiteres nach, überraschte die beiden Priester, die ihn sehr hochmütig behandelt hatten, auf dem Wege nach Trier jedoch schon wenige Kilometer von der Zelle entfernt mit einem Wunder. Bei Pfalzfeld erwiesen sich die für die Reise vollgepackten Proviantstöße der Priester als leer. Goar rettete seine dem Verdursten nahen Begleiter und Polizisten, indem er drei Hirschkühe im Walde herbeirief, sie molk und auf diese Weise die Not behob. Für den Schreiber der *Vita* sind die drei Hirschkühe ein Sinnbild der allerheiligsten Dreifaltigkeit, die den Heiligen auf seiner Reise mit Wundern begleitete.

In Trier wird Goar vor das Gericht des Rustikus geführt. In der nun folgenden Szene sind die Hauptpersonen schroff schwarz und weiß gezeichnet: schwarz der Bischof Rustikus, der mit überheblichen Reden Goar herausfordert, mit einem Gottesurteil spielt und dieses schließlich verlangt, obwohl er selbst ein wenig erbauliches Leben führt; ganz weiß erscheint Goar, der mit der Einfalt des Heiligen einen durch einen Fensterladen einfallenden Sonnenstrahl mit einem Haken verwechselt und an ihm seinen Mantel aufhängt, deshalb aber von Rustikus und seinem Gefolge der Zauberei verdächtigt wird. Die Aufforderung an Goar, seine Heiligkeit zu beweisen, damit man ihm vertrauen könne, wird durch ein Ereignis mit katastrophalen Folgen unterbrochen. Ein junger Kleriker bringt ein neugeborenes Kind in den Saal, das man an der zur Niederlegung von Findelkindern (*conca*) am Dom bestimmten Stelle gefunden hatte. In grenzenloser Verblendung erklärt Rustikus dieses Kind zum Kronzeugen für oder gegen Goar. Der Heilige soll das Kind dazu bringen, seine Eltern zu nennen. Goar sträubt sich, weint, ruft dann aber — als der Bischof auf seinem Befehl besteht —, den Beistand Christi an, und dann erfolgt die Katastrophe: das Kind, das sein Alter mit drei Tagen angibt, nennt als seine Eltern den Bischof und eine Frau mit Namen Aflagia. Wie vom Blitz getroffen

<sup>2</sup> Lokalpatriotismus hat die in einer Urkunde von 820 vorkommende Ortsbezeichnung Trigorium als ursprünglichen Namen für St. Goar in Anspruch genommen, der dann durch den Namen des Heiligen verdrängt worden sein soll. So A. Grebel, *Geschichte der Stadt St. Goar*, St. Goar 1848, und P. Knab, *Die Vogtei Pfalzfeld*, Rheinische Heimatblätter 2, 1925. Dagegen: F. Pauly, *Zur Grenzbeschreibung des von Ludwig dem Frommen an die Abtei Prüm geschenkten Fiskalwaldes bei St. Goar*: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 6, 1954, 234—238.

<sup>3</sup> Krusch hält es für sicher, daß mit Felicius der Trierer Bischof Fibicius (um 510) gemeint ist (a. a. O. 404).

fällt der bisher so hochmütige Bischof dem Heiligen zu Füßen und bekennt seine Schuld. Goar mahnt ihn zur Buße und erklärt, wenn Gott ihm das Leben lasse, wolle er sieben Jahre für den Bischof Buße tun.

Die Kunde von diesem seltsamen Ereignis gelangte auch zu König Sigibert I. (561—575), der Goar zum Nachfolger des sündigen Rustikus machen wollte. Goar aber weigerte sich mit der Begründung, er wolle lieber sterben, als im Widerspruch zu den kirchlichen Bestimmungen zu Lebzeiten eines Bischofs dessen Amt übernehmen. Der König räumte ihm eine Bedenkzeit von 20 Tagen ein, und der Heilige kehrte an den Rhein zurück. Dort wurde er mit Gottes Hilfe fieberkrank, so daß er nicht — wie befohlen — zum König nach Metz zurückkehren konnte. Nach sieben Jahren erinnerte sich der König seines Planes und sandte Boten an den Rhein, doch beharrte Goar auf seinem Nein. Das Fieber stellte sich wieder ein, so daß der König schließlich von seinem Willen abließ. Er erfüllte Goar jedoch die Bitte, ihm vor seinem Tode die Priester Agrippinus und Eusebius zum Beistand zu senden. Drei Jahre später — also zehn Jahre nach der Aufforderung, Bischof von Trier zu werden — starb Goar und wurde in der Zelle am Rhein beigesetzt. Es entspricht der erwähnten Hochschätzung des Königs für den Heiligen, daß die Prümer Mönche um 780 der Meinung waren, der König habe auch für ein ehren- und glanzvolles Begräbnis Sorge getragen. Auf diesen Umstand werden wir noch zurückkommen.

Die Gestalt des nur in der Vita Goaris genannten Rustikus ist das Kreuz des Trierer Bischofskatalogs, da die ununterbrochene Reihenfolge der Bischöfe seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts von Aprunculus über Nicetius zu Magnerich, der 587 noch lebte, auf Grund der Quellen gesichert ist<sup>4</sup>. Man hat Rustikus zunächst zwischen Aprunculus und Nicetius, dann aber zwischen Aprunculus und dessen Vorgänger Felicius eingeschoben<sup>5</sup>. Aber diese Umstellung hilft nicht weiter, da die Auseinandersetzung zwischen Goar und Rustikus ja zur Zeit König Sigiberts I. (561—575) stattgefunden haben soll, Rustikus demnach eine Regierungszeit von etwa einem halben Jahrhundert gehabt haben müßte<sup>6</sup>. Jüngst hat Ewig darauf hingewiesen, Rustikus könnte ein von König Chlotar (555—561), der Bischof Nicetius aus Trier vertrieben hatte, eingesetzter Gegenbischof gewesen sein. Sigibert rief Nicetius 561 zurück<sup>7</sup>. Nun schweigt aber Gregor von Tours, der Verfasser der Vita des Nicetius, über Rustikus. Ewig meint zwar: „Sein Schweigen besagt aber nicht viel, da Gregor sicher nicht über jede Einzelheit im Leben des Trierer Bischofs orientiert war. Der Bischof von Tours kann auch Gründe gehabt haben, Rustikus nicht zu erwähnen: wenn dieser etwa einem Gregor nahestehenden Kreis des gallischen Senatorenadels angehört hätte<sup>8</sup>.“ Ob Gregor aber — bei aller Rücksichtnahme — ein so wichtiges Ereignis wie die Vertreibung des Nicetius ohne Erwähnung des Gegenspielers hätte behandeln können!

<sup>4</sup> Die Einzelheiten bei Krusch 404.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> F. X. Kraus hat bei Goar und Rustikus an Trierer Chorbischöfe gedacht (Die älteren Bischofskataloge von Trier, BJ 38, 4).

<sup>7</sup> Vgl. E. Ewig, Trier im Merowingerreich, Trier 1954, 89.

<sup>8</sup> Ebd.

Die Versuche, Rustikus in der Trierer Bischofschronologie des 6. Jahrhunderts unterzubringen, erfahren zudem einen wie es scheint entscheidenden Stoß von einer Seite, die ganz unverdächtig ist. Man hat in Prüm selbst die chronologischen Angaben der *Vita Goaris* in Zweifel gezogen. Auf Befehl seines Abtes überarbeitete 839 der Mönch Wandelbert die *Vita* und verbesserte deren Latein. Dabei ging er von der präzisen Angabe, Goar sei unter König Childebert I. an den Rhein gekommen, ab und ersetzte sie durch die Bemerkung, das sei unter einem König Childebert aus dem Geschlecht Chlodwigs geschehen. Noch deutlicher drückt sich Regino von Prüm aus, der die Ankunft Goars in die Zeit König Childeberts II. (592—595) setzt<sup>9</sup>. Da ein halbes Jahrhundert später Sigibert III. (634—656) regierte, konnte das Leben Goars unter Beibehaltung der in der *Vita* genannten Namen zeitlich näher an die Ereignisse herangerückt werden, die mit der Übertragung der Goarszelle an die Abtei Prüm Ende des 8. Jahrhunderts für diese von so großer Bedeutung geworden waren. Wenn aber in Prüm selbst die Chronologie der ersten *Vita* in Zweifel gezogen und um rund 100 Jahre verschoben wurde, dann müssen dafür starke und gewichtige Gründe bestanden haben, die wir nicht kennen, die aber auf Erkundigungen bei dem Priesterkollegium am Rhein über die Vergangenheit der Goarszelle zurückgehen dürften. Auf die Vorgeschichte der Zelle werden wir weiter unten eingehen.

Die Korrektur an der Chronologie berührt natürlich auch die Gestalt des Rustikus, die mit der Verlegung der Ereignisse vom 6. in das 7. Jahrhundert praktisch aufgegeben war, aber beibehalten werden mußte, weil man sonst der *Vita* den Gegenspieler des Heiligen genommen hätte. Rustikus ist aber in der Trierer Bischofsliste des 7. Jahrhunderts ebenfalls unbekannt und in ihr ebensowenig unterzubringen wie im 6. Jahrhundert<sup>10</sup>. Wie ist man in Prüm — denn nur dort wird dieser Name genannt — auf ihn gekommen?

Wandelbert hat 839 die erste *Vita* überarbeitet und in besseres Latein gebracht. Krusch hat diese Überarbeitung so charakterisiert, daß bei Wandelbert die Sprache im Gegensatz zum rohen und z. T. kaum verständlichen Text der Vorlage elegant und glatt dahinfließe; er hat aus Eigentümlichkeiten in der Verwendung von Ausdrücken (z. B. *parabolare* für *loqui*, *responsum donare* für *responsum dare*, *senior* für *dominus*, *memoratus* für *reminiscens*) auf einen aus dem französischen Sprachgebiet stammenden Verfasser geschlossen<sup>11</sup>. Im Text der ersten *Vita* fallen aber nicht so sehr diese Eigentümlichkeiten, sondern die Verstöße gegen die Grammatik auf, die in einem auffallenden Gegensatz zur korrekten Zitierung von Bibelstellen stehen. Der Verfasser schreibt z. B.: „In diebus Childiberti regis Francorum, filio Chlodoveo“; oder: „Contigit, ut aliqui legatarii episcopo Treverico... ad cellulam viro Dei Goara advenissent“; oder „venerunt tres cervias“. Die Verwendung des Ablativs für den Genitiv und des Akkusativs für den Nominativ findet sich häufig. Aus welchem Grunde? Da die Bibelstellen korrekt zitiert sind, hat der Ver-

<sup>9</sup> Vgl. Krusch 405.

<sup>10</sup> Vgl. bei Ewig 117—132 die Ausführungen über die Pontifikate Modoals und Numerians (622—666).

<sup>11</sup> Vgl. Krusch 402 u. 406. Prüm wurde mit Mönchen aus der Abtei St. Faro/Meaux besiedelt.

fasser sie entweder aus eigener Kenntnis oder unter Mithilfe eines anderen in den Text gesetzt. Trifft das erste zu, dann muß man fragen: Wie konnte ein an den Umgang mit der Bibel gewöhnter Mann einen Text schreiben, der einen Klosterschüler ständiger Bestrafung ausgesetzt hätte? Im zweiten Falle wäre es äußerst merkwürdig, daß der um Mithilfe gebetene Mönch auf die sprachliche Korrektheit des Werkes nicht eingewirkt haben sollte, das in den angeführten Fällen so leicht zu korrigieren gewesen wäre. Zudem entstand die Vita ja nicht in der Klausur eines Einsiedlers, sondern in einer Abtei, deren Insassen gewiß nicht ausnahmslos so schlechte Lateiner waren.

Wenn die Vita dennoch in der vorliegenden sprachlichen Form geschrieben und gutgeheißen wurde, dann dürfte eine Absicht dahintergestanden haben. Und diese Absicht kann — so ist wohl zu vermuten — nur den Zweck verfolgt haben, den Eindruck eines altertümlichen Dokuments zu erwecken, aus dem nicht nur das hohe Alter der an Prüm gefallenen Goarszelle hervorging, sondern auch mit der Nennung des Rustikus dargetan wurde, daß bereits vor 200 und mehr Jahren ein Trierer Bischof dem heiligen Goar kläglich unterlegen war. Das war eine an die Adresse des Trierer Bischofs Wiomad (753—791) gerichtete unmißverständliche Warnung, der gegen die Übertragung der Goarszelle an Prüm protestiert hatte, aber — wie wir sehen werden — bei Pippin und Karl dem Großen keinen Erfolg hatte.

Was die in der Trierer Bischofsliste nicht unterzubringende Gestalt des Rustikus anbetrifft, so darf gesagt werden: Rustikus ist eine mit Absicht in eine nicht nachprüfbare Zeit zurückdatierte Prümer Erfindung, ein in seinem Lebenswandel schlechter, von Torheit geplagter und ungebildeter (Bauern-) Bischof, der in grenzenloser Überheblichkeit geglaubt hatte, einem — nun Prümer — Heiligen die Stirn bieten zu können<sup>12</sup>.

Nach den *Gesta Treverorum* hat Rustikus die ihm von Goar zudiktierte Buße von sieben Jahren in der Trierer Abtei St. Maria ad martyres abgeleistet. Die Notiz über diese Angelegenheit ist allerdings äußerst knapp gehalten<sup>13</sup>. Später erscheint Rustikus als Büsser unter den Heiligen des Bistums. Es ist aber kein Zufall, sondern im Zusammenhang mit der Entwicklung bezeichnend, daß die Trierer Festkalender bis zum 14. Jahrhundert seinen Namen nicht kennen. Rustikus wird zum ersten Male im Brevier des Trierer Erzbischofs Balduin (1307—1354) genannt<sup>14</sup>, und diese Erwähnung geht ohne Zweifel auf die *Gesta Treverorum* zurück, die im 12. Jahrhundert in der Trierer Abtei St. Eucharius/St. Matthias begonnen wurden. Das Fest des heiligen Goar dagegen erscheint bereits im 10. Jahrhundert in den Festkalendern stadttrierischer und anderer Klöster<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Auf die ironische Bedeutung des Namens Rustikus hat Krusch hingewiesen (a. a. O. 405).

<sup>13</sup> MG SS VIII, 158.

<sup>14</sup> Vgl. P. Miesges, Der Trierer Festkalender, Trierisches Archiv, Erg.-Heft 15, 1915, 92/93.

<sup>15</sup> Ebd. 66/67. Miesges steht in der Beurteilung Goars z. T. unter dem Einfluß von Krusch.



Mit der erfundenen Gestalt des Rustikus steht oder fällt jedoch nicht — wie Krusch und andere angenommen haben — die Gestalt Goars<sup>16</sup>, da wir für die Goarszelle am Rhein und ihre Entwicklung vor dem Ende des 8. Jahrhunderts nicht auf die Prümer Vita angewiesen sind.

Die Nachrichten über die Goarszelle am Rhein seit 765 hat der Prümer Mönch Wandalbert in seiner „Commemoratio, quemadmodum et a quo cella sancti Goaris fuerit monasterio Prumiae sociata“<sup>17</sup> zusammengefaßt. Der Zweck unserer Untersuchung erfordert ein genaues Eingehen auf diese Nachrichten.

Assuerus, der Abt der Hausabtei der Karolinger in Prüm, war auf einer Reise nach Worms in einer kleinen kirchlichen Niederlassung (cella) zwischen Boppard und Oberwesel abgestiegen. Die wirtschaftliche Lage der Zelle war — wie ihm der Vorsteher Erpingus mitteilte — schlecht. Assuerus wandte sich an König Pippin, der Hilfe zusagte. Aus der weiteren Entwicklung ist zu schließen, daß es dem Abt nicht lediglich um eine Beihilfe für die arme Zelle ging, sondern daß auf der Reise nach Worms der Gedanke auftauchte, die Zelle für die Abtei zu erwerben. Pippin entsprach diesem Gedanken und schenkte wahrscheinlich 765 auf der Versammlung in Attigny die Zelle dem Abt auf Lebenszeit. Dagegen protestierte der Trierer Erzbischof Wiomad (753—791), der auf ältere Trierer Rechte hinwies<sup>18</sup>. Ungeachtet dieser Differenzen begann Prüm mit dem Bau einer größeren Kirche, die spätestens 781 durch Erzbischof Lull von Mainz unter Assistenz der Bischöfe von Speyer und Würzburg eingeweiht wurde. Den Auftrag zur Weihe hatte Karl der Große erteilt, der den Streit mit Wiomad wahrscheinlich 782 auf dem Reichstag an der Lippe zugunsten der Abtei Prüm entschied. Der Entscheidung war eine Zeugenbefragung vorausgegangen, bei der offensichtlich die positiv beantwortete Frage im Vordergrund stand, ob die Zelle auf Krongut errichtet sei. Es wurde dabei die andere Frage, durch wen oder mit wessen Mithilfe die Zelle gegründet worden war, anscheinend überhaupt nicht als rechtserheblich angesehen.

Die Abtei Prüm war mit der Schenkung Pippins in den Besitz zweier Kirchen bzw. Kapellen gelangt, einer Marienkirche und einer nahe dabei gelegenen kleineren Kapelle, die als Begräbnisstätte eines Heiligen galt. Eine Grabkapelle dieser Art (ecclesiola genannt) ist für den Anfang des 10. Jahrhunderts auf dem Friedhof in Karden bezeugt; aus ihr erhob man die Gebeine des heiligen Potentinus und seiner Söhne und überführte sie nach dem Kloster Steinfeld<sup>19</sup>. Man kann die Goarszelle am Rhein zunächst also in der Weise umschreiben,

<sup>16</sup> Ablehnend wie Krusch urteilt Rettberg (Kirchengeschichte Deutschlands 1, Göttingen 1846, 465 u. 481), ferner Hauck (Kirchengeschichte Deutschlands 2 [8. Auflage], Berlin 1954, 680), milder Friedrich (Kirchengeschichte Deutschlands 2, Bamberg 1869, 180 u. 219), der ähnlich wie Depoin (in *Revue des études historiques*, Paris 1909) an der geschichtlichen Gestalt Goars festhält. Vgl. zuletzt Ewig 88—91.

<sup>17</sup> MG SS XV, 372/73.

<sup>18</sup> Die Geltendmachung dieser Rechte war nicht unbegründet, da nach der Vita Goaris die Zelle einen jährlichen Rekognitionszins an die Trierer Bischofskirche entrichtete (vgl. Krusch 413). Vgl. A. Goerz, *Mittelrheinische Regesten*, 1—4, Coblenz 1876—1886, 1 nr 184, 291 u. 295.

<sup>19</sup> Vgl. F. Pauly, *Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier*, Das Landkapitel Kaimt-Zell, *Rheinisches Archiv* 49, 1957, 79.

daß zu ihr eine Marienkirche und ein Friedhof mit einem besonders ausgezeichneten Grabe gehörte. Die Zelle war — wie Wandalbert unter Berufung auf die Mitteilungen älterer Prümer Mönche mitteilt — mit einem aus sechs Priestern bestehenden Kollegium unter der Leitung des bereits genannten Erpingus besetzt.

Wie wir gesehen haben, befand sich die Zelle vor der Übertragung an die Abtei Prüm in wirtschaftlich schlechten Verhältnissen. Im Jahre 781 — also 15 Jahre nach der Schenkung Pippins an Prüm — war unter Prümer Initiative eine neue Kirche entstanden, die nach dem Bericht Wandalberts zum Zentrum einer blühenden Wallfahrt zum Grab des heiligen Goar wurde<sup>20</sup>, dessen Reliquien man in die neue Kirche überführt hatte. Da eine Wallfahrt vor dem Jahre 765 wirtschaftliche Nöte der genannten Art wohl kaum hätte aufkommen lassen, darf als sicher angenommen werden, daß der Kult des Heiligen unter dem Einfluß der Abtei Prüm aufgenommen bzw. zur Blüte gekommen ist.

Der Bericht Wandalberts über die Kirchweihe von 781 und über die Erhebung der in die neue Kirche überführten Reliquien läßt wichtige Schlüsse über die Zelle vor dem Jahre 765 zu. Die Konsekration der Kirche nahm im Auftrage Karls des Großen der Erzbischof von Mainz vor. Das war eine deutliche Brückierung des Trierer Erzbischofs, in dessen Diözese die Zelle lag, und damit eine Zurückweisung der Trierer Ansprüche auf die Zelle. Bei der Konsekration der neuen Kirche zweifelte man nicht im geringsten daran, daß man die Reliquien — ohne vorausgegangene Nachsuche — in der *ecclesiola* ohne Schwierigkeiten finden werde. Das Grab in der *ecclesiola* erwies sich jedoch als leer, d. h. man fand im Boden nicht den vermuteten Sarkophag, mit dem man gerechnet hatte, da doch König Sigibert für ein entsprechend ehrenvolles Begräbnis Goars Sorge getragen haben sollte. Erzbischof Lull unterbrach etwas verärgert die Konsekrationsfeierlichkeit. Die Priester der Zelle wurden beauftragt, die Grabungen in der *ecclesiola* fortzusetzen. Der alte Priester Madalbertus jedoch begab sich auf das Gelände vor der *ecclesiola* und sagte (nach Wandalbert): „Jetzt wird — so Gott will — offenbar werden, wo mein Herr begraben liegt.“ Er grub die Erde auf und stieß auf einen Sarkophag, bei dessen Berührung seine gelähmte Hand geheilt wurde. Man fand in dem Sarkophag einen Bleisarg und übertrug die in diesem enthaltenen Gebeine zunächst in die Marienkapelle und dann in die neue Kirche, deren Konsekration jetzt zu Ende geführt wurde<sup>21</sup>.

Trotz aller Bedenken, die an Einzelheiten dieses Berichtes geknüpft werden können, bleibt die Tatsache bemerkenswert, daß man ein bestimmtes Grab an einer bestimmten Stelle suchte und daß man sich von diesem Gedanken auch durch den Mißerfolg zunächst nicht abbringen ließ. Die Lokalisierung des Grabes an dieser Stelle und nicht die Übertragung der in einem Sarkophag an anderer Stelle gefundenen Gebeine ist das entscheidende Moment der Reliquiensuche. Hätte die Absicht eines Betrugers bestanden, so wäre es doch nicht zu dem peinlich überraschenden Zwischenfall gekommen, der zur Unterbrechung der Konsekrationsfeierlichkeit zwang. Es darf deshalb als sicher gelten, daß

<sup>20</sup> Vgl. die von Wandalbert aufgezeichneten *Miracula sancti Goaris* (MG SS XV, 361 ff.).

<sup>21</sup> Ebd. 363—365 u. 372/73.

Erpingus und die sechs Priester seines Kollegiums nicht im geringsten an der Bedeutung der ecclesiola und des Grabes für die Geschichte der Zelle zweifelten. Man darf weiter annehmen, daß sie sich dabei auf die Überlieferung ihrer Vorgänger stützten.

Ebenfalls aus dieser Überlieferung war — so darf man annehmen — der Name Goars bekannt. Welchen Grund sollten die Angehörigen der Priestergemeinschaft gehabt haben, den Namen Goars zu erfinden bzw. ihn von einem um 400 bezeugten Alanenführer zu entleihen! Da die Zelle um 765 an die Abtei Prüm geschenkt wurde und die Vita vor dem Tode Pippins († 768) geschrieben wurde, brauchte auch der Prümer Verfasser den Namen nicht zu erfinden, mag er auch sonst noch so viele Einzelheiten erfunden haben. Jedenfalls ist der Umstand, daß ein Alanenführer zur Zeit der Völkerwanderung Goar hieß, kein Beweis, daß dieser Name später nicht mehr vorgekommen sein könnte. Die Namen Agrippinus und Eusebius — d. h. die Namen der Priester, die Goar an sein Sterbelager kommen ließ — sind im 7./8. Jahrhundert durch Grabsteine in Boppard belegt<sup>22</sup>.

Die Goar-Überlieferung am Rhein bedarf als Stütze nicht der Vita des Prümer Anonymus, da sie für 765 durch die Zelle und ihr Priesterkollegium unter der Leitung des Erpingus gesichert ist. Fragen wir zum Schluß: Welche Aufgabe hatte die Zelle? König Pippin hatte bei ihrer Übergabe an Prüm die Auflage gemacht, für eine bessere Möglichkeit zur Pflege der Gastfreundschaft, d. h. der Beherbergung von Fremden zu sorgen<sup>23</sup>. Die Zelle lag auf halbem Wege zwischen Koblenz und Bingen. Gewiß, auf dieser Strecke lagen auch die Königshöfe Boppard und Oberwesel. Das schließt jedoch nicht aus, daß an einer noch nicht besiedelten Stelle am Rhein mit Zustimmung der Krone und mit Unterstützung eines Trierer Bischofs im 7. Jahrhundert ein Hospiz gegründet wurde, das an das Bistum einen Rekognitionszins entrichtete, von der Krone aber als Eigentum beansprucht wurde. Die Gleichsetzung der Zelle mit einem Hospiz vor dem Jahre 765 entspricht nicht nur den örtlichen Gegebenheiten, sondern auch dem Umstand, daß der Ort St. Goar vor dem 9. Jahrhundert in der Pfarrorganisation überhaupt keine Rolle spielte. Die Goarszelle wurde nach 765 zunächst zu einem von der Abtei Prüm geförderten Wallfahrtszentrum und erst später zum Pfarrzentrum. In St. Goar entstand jedoch nicht ein von Prüm abhängiger Mönchskonvent<sup>24</sup> —, sondern die Goarszelle mit ihrem Priesterkollegium entwickelte sich zu einem Kollegiatstift, der Kernzelle der späteren Stadt St. Goar. Eine kirchliche Niederlassung, ein Priesterkollegium und der Name Goar, der in der Überlieferung dieses Kollegiums weiterlebte, sind für das Jahr 765 bezeugt, d. h. für eine Zeit, in der die meisten Orte unseres Landes an Mosel und Rhein noch in tiefes Dunkel gehüllt waren.

Dr. Ferdinand Pauly, Andernach.

<sup>22</sup> Vgl. R. Egger, Rheinische Grabsteine der Merowingerzeit, BJ 154, 1954, 154—156 (Agrippina und ihre Schwester Nomidia); der erst vor wenigen Jahren gefundene Grabstein des Kindes Eusebia ist noch nicht veröffentlicht.

<sup>23</sup> MG SS XV, 372.

<sup>24</sup> Vgl. de Lorenzi, Beiträge zur Geschichte sämtlicher Pfarreien der Diözese Trier, 1—2, Trier 1887, 1, 201/202; zuletzt K. Becker in: Handbuch der Historischen Stätten Deutschlands 5 (Rheinland-Pfalz und Saarland), Stuttgart 1959, 292.

# BESPRECHUNGEN

## MORALTHEOLOGIE

Von den Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, hrsg. von Michael Müller, können wir gleichzeitig 4 Bände anzeigen: Bd. 5: Bernhard Schöpf: Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins. - Regensburg: Pustet 1958. XVI, 270 S., 18,- DM.

Interessant ist diese Arbeit u. a. deswegen, weil sie aufzeigt, daß sittliche Probleme, die in unserer Zeit sehr aktuell sind, gar nicht so neu sind, sondern mit der menschlichen Natur gegeben, stets die Geister bewegt haben. Sch. setzt in seiner Untersuchung die außerchristlichen Auffassungen der christlichen Betrachtung gegenüber, und so wird bei manchen Fragen das Wort von der *anima naturaliter christiana* bestätigt, bei anderen wird auch sichtbar, wie das Christentum gegenüber menschlichen Irrungen die Wahrheit als Übereinstimmung mit Gott herausstellt. Mord, Tötung zu kultischen Zwecken, Selbstmord, Euthanasie, Notwehr, Notstand, Tod in der Arena, Kindermord, Todesstrafe, Tyrannenmord, Krieg sind die behandelten Themata. Methodisch untersucht Sch. zu jeder Frage: die antike Stellungnahme, die Antwort des AT und NT und der frühchristlichen Schriftsteller. Die kirchlichen Schriftsteller sind einig in der Verurteilung des Mordes, Selbstmordes, Kindesmordes und Kindesaussetzung, der Menschenopfer und Gladiatorenspiele. Die Erlaubtheit der Todesstrafe ist kein Problem, wohl aber die Beteiligung der Christen an Anklage oder Urteil. Gegenüber Gewaltherrschern geht die Neigung dahin, daß ihre gewaltsame Beseitigung kein Unrecht ist, doch sollen Christen sich am Blutvergießen nicht beteiligen. Bezüglich des Krieges bestand keine einheitliche Meinung über seine Verwerflichkeit und dementsprechend auch nicht über den Soldatendienst. Doch wurde den Christen die Teilnahme am Blutvergießen im Kampfe widerraten. Sch. weist mit Recht darauf hin, daß die Begründung der in der christlichen Literatur vorgefundenen Meinungen sehr verschieden ist: natürliches Empfinden geht zusammen mit grundsätzlich naturrechtlicher Überlegung und eigentlich christlichen Motiven. Sch.' Darstellung gibt einen interessanten Abschnitt aus der menschlichen Kulturgeschichte und dem christlichen Versuch, das Leben zu gestalten. Die Ausführungen über die außerchristliche Auffassung der Fragen beschränkt sich im wesentlichen auf die griechischen und römischen Vorstellungen und sind recht kurz gehalten. Das versteht sich aus der gestellten Aufgabe: die christliche Meinung bis etwa 320 wiederzugeben. Die Meinung von Sch. (204) zu Mt 5,43 wird sicher nicht von allen katholischen Exegeten und Moraltheologen geteilt.

N. Seelhammer

Bd. 6: Scharl, Eusebius, OFM.: Freiheit und Gesetz. Die theol. Begründung der christlichen Sichtlichkeit in der Moraltheologie Johann Baptist Hirschers. Aus dem Nachlaß hrsg. v. Leopold Brandl OFM. (Bd. 6). - Regensburg: Pustet 1958, 191 S., kart. 11,80 DM.

Der erste Teil dieses Buches ist 1941 als theol. Dissertation in Freiburg erschienen. Der Verf. ist in russischer Kriegsgefangenschaft gestorben. Ein Ordensbruder hat aus Manuskripten des Verstorbenen den zweiten Teil zusammengestellt und mit dem ersten zu einer einheitlichen Arbeit verbunden. Daß er dabei nicht nur stilistische sondern auch „inhaltliche Verbesserungen bzw. Erweiterungen vorgenommen hat“, macht es schwerer zu erkennen, welches wirklich die Gedanken Scharls sind. Die Arbeit will zeigen, „wie Hirscher das Verhältnis der menschlichen Willensfreiheit zum göttlichen Sittengesetz . . . zum Ausdruck bringt“ (S. 29). Nach Hirschers Bildungsgang wird die geistige und theologische Situation gezeichnet, in die hinein H. kommt und die auf ihn Einfluß hatte. Zu den Grundzügen der Theologie Hs. gehört, daß sie Wissenschaft aus dem Glauben sein soll. Die Moraltheologie steht als systematische Wissenschaft neben der Dogmatik, sie muß „Theologie“ sein, nicht bloß christlich verbrämte Ethik. Er sieht das sittliche Leben als „Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit“. Das moralische Prinzip, die ordnende Kraft ist die Liebe, Gott ist der an sich Gute, die Schöpfung ist Offenbarung der Liebe. Zur Ordnung des Menschen vor Gott gehört sowohl seine Freiheit wie sein Gehorsam. Freiheit und Gesetz müssen sich verbinden und das eigentliche Reich der Liebe formen. Das von H. stark betonte Gut der Freiheit ist im Reiche Gottes die Freiheit der Kinder Gottes. Gesetz und Freiheit verhalten sich wie Wahrheit und Freiheit. Das Gesetz hat seinen Ursprung in der einheitlichen Ordnung des Seins, die Wahrheit empfängt ihre Macht vom Willen Gottes. Das Gegenstück zum Gesetz ist die Pflicht. Gott führt den Willen des Menschen zu sich hinauf und macht ihn wahrhaft frei. Im Gewissen wird der Mensch sich seiner Verpflichtung vor dem göttlichen Willen bewußt. Ohne das menschliche Gewissen wäre die Offenbarung bedeutungslos, denn durch das Gewissen wird die von außen kommende



Offenbarung innerlich (S. 165). Der Glaube führt zur Huldigung Gottes, und das ist der Kern der christlichen Sittlichkeit. - Es ist schade, daß in der vorliegenden Arbeit mehr über H. und die geistigen Bewegungen seiner Zeit gesagt wird, als daß die „theologische Begründung der christlichen Sittlichkeit“ klar aus H.'s Moraltheologie entwickelt würde. Am wenigsten befriedigt § 2.  
N. Seelhammer

Bd. 7: Teichtweier, Georg: Die Sündenlehre des Origenes. - Regensburg: Pustet 1958, 363 S., kart. 22,40 DM.

T. hat hier eine gründliche Untersuchung zur Lehre des Origenes über die Sünde vorgelegt und damit manches bisherige Urteil über Origenes richtiggestellt. Nach Or. gibt es in der Kirche Reine und Sünder. Die Freiheit des Menschen wird von Gott respektiert und auch von den feindlichen Mächten nicht aufgehoben. Das Gewissen als Wissen um gut und böse bei unserem Tun ist Erzieher zu Gott hin. Gibt es auch keinen Menschen ohne Sünde, so gehört sie doch nicht zum Wesen der menschlichen Natur, sondern kommt von menschlicher Schuld. Or. kennt noch nicht die Erbsünde wie die heutige Theologie. Zur Sünde kommt es auf dem Wege der Versuchung. Kampf gegen die Versuchung ist Aufgabe für alle nach dem Vorbilde Jesu. Die Askese des Leibes soll keine Apathia erstreben, ähnlich sagt Tertullian. Or. warnt vor Selbstüberschätzung und weist auf die Gnadenhilfe hin. Jede Versuchung kann überwunden werden, ein Versagen im Herzen des Menschen bereitet allmählich die freie Entscheidung zur Sünde vor. Als Folge der Sünde stürzt der Mensch aus der gottgeschenkten Höhe, der „Geist erkaltet“, verhärtet sich gegen Gott. Letzte Folge ist der Tod, nicht physisch, sondern moralisch. Die Seele ist nicht ganz verderbt, der Mensch kann sich aus eigener Erkenntnis und Freiheit bekehren. Or. betont hier nicht eigens die Notwendigkeit der göttlichen Gnade. Ähnlich Tertullian. Die Sünde trennt von Gott, aber Gott gibt den Menschen nicht auf. Für Or. ist das Endgericht nicht abschließend, der Mensch kann sich wieder entscheiden, alles wird sich schließlich zu Gott bekehren. Die Sünde hat eine störende Wirkung auch für die Gemeinschaft der Kirche und die ganze Schöpfung. Während Tert. eine ewige Strafe der Sünden kennt, wendet sich Or. gegen eine ewige Höllenstrafe, entsprechend seiner Lehre, daß sich schließlich alles zum Guten (Gott) hinwende. Teichtw. glaubt einen Grund hierfür in dem Bemühen des Or. zu sehen, die in seiner Zeit mächtige Vorstellung von einem bösen Prinzip als irrig nachzuweisen. Ihrem Wesen nach ist die Sünde eine Auflösung der gottgeschaffenen geistigen Einheit, Abweichen vom Mittelwege, Widerspruch gegen das göttliche Sein. Sie ist personale Schuld des Menschen und widerspricht seiner eigentlichen Natur, sie ist Zurücksetzung Gottes hinter den Satan und Vereitelung der Erlösung. Or. überwindet die stoische Meinung, es gäbe nur eine Tugend, folglich auch nur eine Sünde. Im Anschluß an die Hl. Schrift, die Tradition und die Situation der Kirche seiner Zeit kennt er sachlich verschiedene Arten von Sünden. Alle Sünden sind grundsätzlich vergebar durch Taufe und Buße. Or. betont die Wichtigkeit der Bußeleistung des Sünders, die auch bei der Vergebung durch die Kirche maßgebend ist. Diese Arbeit von T. ist ein wichtiger Beitrag zur Patrologie und zur Geschichte der katholischen Moraltheologie!  
N. Seelhammer

Bd. 8: Schmeing, Clemens, OSB.: Studien zur „Ethica Christiana“ Maurs von Schenkels OSB. und ihre Quellen. - Regensburg: Pustet 1959, 172 S., kart. 12,- DM.

Dieser Band ist einem Benediktinerabt gewidmet, der heute wenig bekannt ist, aber in seiner Zeit große Bedeutung hatte, als es galt, die kath. Moraltheologie wieder mehr auf die theologischen Quellen zurückzuführen. Nach einer Lebensskizze Schenkels werden seine Schriften, insbesondere seine *Ethica Christiana* nach Idee und Aufbau kurz charakterisiert und die Tätigkeit Schenkels als moraltheologischer Lehrer gezeichnet. Der Hauptteil der Untersuchung ist der Frage gewidmet, ob Sch.'s christliche Sittenlehre ein eigenes und selbständiges Gepräge hat (60-170). Zu diesem Zweck vergleicht Schmeing Sch.'s Ethik mit Kant, aber auch mit Gegnern Kants, z. B. B. Stattler und zeitgenössischen österreichischen Moraltheologen, besonders Reyberger, der in seiner deutschen Moraltheologie Schenkels vorausging, später aber in seinen *Institutiones Ethicae Christianae* (Wien 1805-1809) zu Sch. Stellung nahm. Schmeing stellt fest, daß Sch. von Kant stark beeinflusst und abhängig ist, aber doch auch über Kants philosophische Sicht zur spezifisch christlichen Sicht fortschreiten will, indem er z. B. der Religion größere Eigenart zuschreibt und betont, daß Glaubenslehre und Sittenlehre zusammengehören und die Hauptquelle der Sittenlehre nicht die Philosophie, sondern die Hl. Schrift ist. In der Auseinandersetzung Sch.'s mit anderen kath. Moraltheologen findet sich in manchen Fragen Abhängigkeit oder Ähnlichkeit, in anderen Selbständigkeit. Sch. fühlt sich an die kirchliche Tradition gebunden, folgt aber deshalb nicht einfach einem überlieferten Schema und theologischen Meinungen. Auch dieser Band gibt einen guten Beitrag zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhundert, besonders für Bayern.  
N. Seelhammer

Mörsdorf, Josef: Gestaltswandel des Frauenbildes und Frauenberufs in der Neuzeit. - München: Hueber 1953 XVI, 467 S. (Münchener Theologische Studien. 2. Systemat. Abt., Bd. 16, zugl. Kath. theol. Hab.-Schr. München 1955), brosch. 32,- DM.

Die Habilitationsschrift von Mörsdorf führt die von P. August Rösler gegen August Bebel's Buch: Die Frau und der Sozialismus geschriebene Antwort: Die Frauenfrage vom Standpunkt der Natur, der Geschichte und der Offenbarung, nach 50 Jahren weiter und ergänzt sie nach dem heutigen Stande der Wissenschaft bis in die Gegenwart. Methodisch geht M. von den Aussagen der Offenbarung aus (16), die für die wissenschaftliche Untersuchung eine Norm sind, insofern wissenschaftliche Ergebnisse, die der Offenbarung widersprechen, nicht wahr sein können. Die bewußte Begrenzung des Themas auf die Neuzeit ist berechtigt. M. beginnt mit der Renaissance und zeigt das neue Frauenideal, besonders in Italien und Deutschland; er prüft die Wirkung der Reformation für die Wertung der Frau und der Frauenberufe und findet, daß die Reformation keinen Vorteil brachte. Auch die Aufklärung und die Verkündigung der Menschenrechte in der französischen Revolution bringen der Frau nicht allgemein die volle Gleichberechtigung mit dem Mann, das ist aber in Frankreich, England und Deutschland je verschieden. Der deutsche Idealismus und die klassischen Dichter vermögen nicht die Frau in allem dem Manne gleich zu achten. Die Romantik beurteilt die Frau vom Menschlichen her und erkennt ihr die persönlichen Rechte zu wie dem Manne. „Die Romantik macht ernst mit der Tatsache, daß die Frau Mensch sei“ (118). Die sog. Mutterrechtstheorien werden auf den Kern von Wahrheit, der sich wirklich nachweisen läßt, reduziert. Die Darstellung der „Frauenbewegung“ folgt den Phasen der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung und würdigt dabei die weltanschaulichen Richtungen mit ihrem Einfluß, der bei der liberalen und sozialistischen Gruppe nicht günstig ist. Interessant sind die Ausführungen über die Frauenberufe im technischen Zeitalter auf wirtschaftlichem, kulturellem, sozialem Gebiet; ebenso die Schilderung der Situation der Frau im kollektiven Staatsleben, besonders im Vergleich mit der Rechtslage in der Demokratie, speziell Deutschland. Ein Abschnitt über die Frau in psychologischer, tiefenpsychologischer und existenzphilosophischer Sicht (Freud, C. G. Jung, K. Barth, Buytendijk) führt in die heutigen aktuellen Versuche, dem Wesen der Frau und ihrer Stellung in der Menschheit gerecht zu werden.

M. hat mit großem Fleiß die umfassende Literatur zu seinem Thema zusammengestellt und kritisch gesichtet und so einen wertvollen Beitrag zur Erhellung der Kulturgeschichte des Abendlandes geschrieben, der auch den Moraltheologen interessieren muß. Gemäß der Regel am Anfang seiner Untersuchung (16) gibt den Ausschlag für das Urteil die Prüfung der Theorien an der geoffenbarten Wahrheit. M. weiß, daß bei der großen Zeitspanne, die er prüfen wollte, die Ausführungen nur die wesentlichen Ergebnisse bieten und zu näherem Studium Anregung geben und Richtung weisen. Wer sich mit der „Frauenfrage“ befaßt, kann an diesem Buche von Mörsdorf heute nicht vorbeigehen.

N. Seelhammer

Exeler, Adolf: Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben. Die Eigenart der Moraltheologie Johann Baptist Hirschers (1789-1865). Basel - Freiburg - Wien: Herder 1959. XVI, 317 S., Lw. 21,80 DM.

Exeler hat einen wichtigen Beitrag zur Hirscher-Forschung und damit zur Geschichte der kath. Moraltheologie im 19. Jahrhundert geschrieben. Sein Buch ist eine gute Ergänzung zu E. Scharl: Freiheit und Gesetz. Ex. hat die gründliche wissenschaftliche Forschung in eine ansprechende Darstellung gebracht. Die große Persönlichkeit Hirschers zeichnet er aus seinen Werken, die seine Eigenart, sein edles Wollen und großes Können, seine weite Sicht in der Sorge für das Reich Gottes auf Erden bekunden, aber auch aus dem Einfluß, den H. gewann, und aus dem Widerspruch gegen ihn. Das erste Kapitel, das H.' Werdegang und sein tragisches Schicksal zeichnet, ist ein anschauliches Kapitel der Kirchengeschichte und besonders der innerkirchlichen Probleme und Spannungen (1-89). Im zweiten Kapitel gibt Ex. das „moraltheologische Programm Hirschers“. H. will, anders als die vorhergehenden Ethiker, seine Moraltheologie in den Offenbarungsquellen begründen, wie auch schon andere katholische Theologen der Aufklärungszeit „die christliche Antwort auf die trennenden Zeitfragen geben wollten“ (101). H. sieht, daß Dogmatik und Moral wie in ihrem Inhalt so auch wissenschaftlich nahe zu einander gehören. Alle Offenbarung ist zu unserem Heil gegeben, nicht zu reiner Spekulation. Die in der Offenbarung kundgewordene Liebe Gottes soll auch uns drängen. H. will die Moral unter dem einheitlichen Gedanken des Reiches Gottes zusammenfassen. Ex. setzt H. Versuch in Vergleich zu ähnlichen im 18. und 19. Jahrhundert. Er prüft die Einwände gegen H. Idee und legt H. Gründe positiv dar und weist besonders die Idee H. auf: der Christ soll die göttliche Offenbarung mitvollziehen (145). Von der Berufung des Menschen nach der Offenbarung sieht H. die Natur des Menschen und das Problem: Natur und Gnade - hier unterscheidet er sich auch von neuscholastischen Theologen z. B. Kleutgen. Methodisch will H. das sittliche Leben als organische Einheit der Tugend verstanden wissen,

als Wachstum im Guten, wo jede Tugend aus dem liebebeseelten Glauben hervorgehen muß. Für den Gedanken der organischen Einheit ist H. wohl von der Romantik angeregt (180). Den Grund für die geringe Nachwirkung H. in der Zeit nach seinem Tode sieht Ex. einmal in dem Wiederaufleben der neuscholastischen Theologie, aber auch in H. Moraltheologie selbst, die seine Idee doch nicht klar und konsequent genug entwickeln konnte. Die Moraltheologie soll den Christen zur Vollkommenheit führen, also nicht bei dem Aufzeigen und Erklären von Gesetzen stehenbleiben. H. versteht die christliche Moral als Lehre der katholischen Kirche, ihr will er treu dienen, glaubt aber mit Recht, daß er einen eignen Weg gehen kann und nicht einer Schablone folgen muß (217). Aus der Liebe zur Kirche entspringen seine Reformvorschläge. Im letzten Kapitel legt Ex. den Aufbau der christlichen Moral dar (225-239): die Idee des Reiches Gottes, die natürlichen Kräfte als Anlagen für das Reich Gottes, das Werden des Reiches Gottes, sein Wachsen in der Tugend, die Wiederherstellung in der Bekehrung von der Sünde. Die Liebe ist die herrschende Kraft im Innern, der Geist Christi in der Kirche prägt das äußere Leben der Christen. Abschließend gibt Ex. noch einmal eine zusammenfassende Würdigung H. - Diese gründliche Arbeit läßt wünschen, daß der junge Verfasser Zeit zu weiterer Forschungsarbeit finden möge. Wenn gesagt wird, wir seien heute noch nicht über H. hinausgekommen, so ist das nur mit Einschränkung wahr. Nachdem mehrfach der Versuch unternommen wurde, die katholische Moral unter einer einheitlichen Idee zusammenzufassen, sind sich z. B. die deutschen Moraltheologen darüber einig, daß es sehr schwer ist, eine wirklich allgemein gültige Idee dafür aufzustellen.

N. Seelhammer

### ZUM KONZIL

Jaeger, Lorenz: Das ökumenische Konzil, die Kirche und die Christenheit. Erbe und Auftrag. — Paderborn: Bonifatius-Druckerei (1960). 143 S. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts Nr. 4), kart. 6,90 DM.

Der Erzbischof von Paderborn, Referent der deutschen Bischofskonferenz für ökumenische Fragen, untersucht den Beitrag der Konzilien zur Ekklesiologie und ihre Weise, der „Christenheit“ zu begegnen, um im Licht der gewonnenen geschichtlichen Erkenntnisse das Anliegen der Wiedervereinigung im Glauben als wesentlichen Gegenstand des kommenden Konzils zu erörtern.

Wie das Vorwort sagt, verdankt die Schrift den Mitgliedern des Johann-Adam-Möhler-Instituts in Paderborn „manche Vorarbeiten und Hinweise.“

Hervorgehoben sei: Die Konzilien werden als geschichtliche Größe und damit in ihrem Gestaltwandel gesehen. Die Frage nach dem Verhältnis von Papst und Bischöfen auf dem Konzil wird beantwortet. (Mit Gewinn könnte dazu noch M. J. Scheeben, Hdb. d. kath. Dogmatik I § 33 u. Kirchenlexikon III 779-810 „Concil“ gehört werden.) Glaubenssinn und Lehrzeugnis der Gläubigen werden theologisch gewürdigt. Das protestantische Mißverständnis der „assistentia Spiritus Sancti“ wird dargetan und zurückgewiesen.

Zu den Ausführungen über die Akkommodation in den Missionsländern sei noch ergänzend verwiesen auf die Enzyklika „Evangelii Praecones“ und auf J. Hofinger und J. Kellner, Liturgische Erneuerung in der Weltmission, Innsbruck 1957 und: Mission und Liturgie. Der Kongreß von Nimwegen. Hrg. von J. Hofinger. Mainz 1960.

Wer eine grundsätzliche Orientierung über das sucht, was heute über den Problemkreis: Konzil, Kirche und Wiedervereinigung der getrennten Christenheit zu sagen ist — und welcher Seelsorger suchte sie nicht für sich und seine Gemeinde —, dem wird sie in dem angezeigten Buch klar, gediegen und nüchtern aus berufener Feder geboten.

W. Bartz

Baumann, Richard: Der Berg vor dem Konzil oder ein anderes Evangelium. — Tübingen: Katzmann (1960). 176 S. Ln. 9,80 DM.

„Der Berg vor dem Konzil“, der menschlich gesehen jedes Zusammenfinden der im Glauben getrennten Christen versperrt, ist das Papsttum. R. Baumann ist überzeugt, daß das nicht sein darf. Er hat sich als evangelischer Pfarrer auf Grund der Schrift zu der Gewissensentscheidung durchgerungen: Das Papsttum ist von Christus gestiftet, und er ist um dieser Entscheidung willen seines Amtes enthoben worden. Zur katholischen Kirche ist er bis heute nicht übergetreten.

In seinen Werken „Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel“ und „Fels der Welt“ hat er seinen Glauben an das Petrusamt theologisch gerechtfertigt, und seine früheren Argumente ergänzend tut er es in seinem neuen Buche abermals. Er weist neun Einwände, die von protestantischer Seite gegen das Fortbestehen des Petrusprimates im Papsttum gemacht werden, zurück und stellt fest: Wer das Gotteswort der Schrift von der Kirche im Glauben annimmt — und die evangelischen Christen nehmen es an —, muß auch das

Gotteswort vom Konzil „einschließlich der Vollmachtsordnung der Leitenden und ihres Ersten“ annehmen. (154–156).

(Dem Einwand, Paulus anerkenne das Petrusamt nicht, hätte noch überzeugender begegnet werden können. Vgl. Heinrich Schlier, *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1949, 30 und 48–51).

W. Bartz

K ü n g, Hans: *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*. Mit einem Geleitwort von Kardinal Dr. Franz König. — Wien. Freiburg. Basel: Herder (1960 = 1960) 250 S. Lw. 12,80 DM.

Nach dem Willen Papst Johannes' XXIII. soll das kommende Konzil die Kirche erneuern und dadurch auch den Weg zur Wiedervereinigung der getrennten Christen ebnen helfen.

Diesem Anliegen bemüht sich das Buch des Tübinger Fundamentaltheologen verantwortungsbewußt zu dienen, wenn es — der Dynamik des Geschichtlichen und Menschlichen in der Kirche ein Gewicht zumessend, das in seinem Umfang nicht in jedem Fall unangreifbar erscheint (etwa S. 112, 163, 167) —, von der Notwendigkeit, dem Rahmen und der Verwirklichung eben dieser Erneuerung in Vergangenheit und Gegenwart handelt, sowie von „Möglichkeiten“, die sich für den Verfasser dem Vaticanum II in dieser Hinsicht bieten.

Ausführlich befaßt sich K. mit der „Möglichkeit“, das Bischofsamt auf der „theoretisch-dogmatischen“ und der „praktisch-organisatorischen Ebene“ aufzuwerten (S. 197–229). Von den „konkreten Möglichkeiten, um dem Bischofsamt gerade auch auf praktisch-organisatorischer Ebene höhere Bedeutung zu geben“, sagt er selbst, daß er sie „notgedrungen kurz, knapp und ohne weitere Begründung“ geben möchte (S. 216 f.). Jeder Versuch einer „weiteren Begründung“ wird lehren, wie vielschichtig und verzweigt die angesprochenen Fragen sind, wie wenig sie isoliert gesehen werden dürfen, und wie sehr der Einzeltheologe außerstande ist, endgültig zu antworten, wo mehr oder weniger alle theologischen Disziplinen ihren Beitrag zu leisten haben.

Des Anregenden und Bedenkenswerten gibt das aufgeschlossene, zügig geschriebene Buch eine Fülle.

W. Bartz

A s m u s s e n, Hans: *Das kommende Konzil nach dem Stande vom 10. November 1959*. — Meitingen: Kyrios-Verl., 36. S., kart. 1,— DM.

„Die Ankündigung des Konzils“, so meint Asmussen, hat die Welt in Bewegung gebracht, in erster Linie die Kirchen.“ Daß alle drei Gruppen, die katholische, die orthodoxe und die evangelische Kirche davon betroffen sind, sei unerhört wichtig, weil daran deutlich werde, daß keine der großen kirchlichen Gruppen für sich alleine da sei, sie in einem „Dreiecksverhältnis“ lebten.

Wenn zum Beispiel das Papstamt einer der Anstöße ist, welche die Spaltung der Christenheit vertiefen, dann ist die ganze Christenheit interessiert, daß das Vaticanum II die Stellung des Bischofs umschreibt und klärt, in welcher Weise er selbständig und nicht bloß „Funktionär des Papstes“ ist. Wir dürften also ein Konzil nicht in falschem Sinne als eine „katholische Angelegenheit“ auffassen.

Der Verfasser lenkt unsere Aufmerksamkeit auf den Nahen Osten und zeigt, wie die vier alten Patriarchate wieder Größen geworden sind, mit denen man rechnen muß. Er glaubt von einer mindestens vorübergehenden Entfremdung zwischen Rom und Konstantinopel im Jahre 1959 sprechen zu können. Das sei auch für das Verhältnis der Protestanten zu Rom von Bedeutung, denn auch hier gelte das „Dreiecksverhältnis“. „So lange Rom und die Orthodoxie noch in ihrem traditionellen Gegensatz verharren, liegt es nahe, daß alle evangelischen Kräfte, denen an einer Einigung nichts gelegen ist, sich hinter die Orthodoxen verschanzen, damit ihnen die Entscheidungen erspart bleiben, die sie nicht gerne treffen wollen.“

Auffällig erscheine dabei die starke Kontaktaufnahme amtlicher evangelischer Kreise in Deutschland mit dem Patriarchat in Moskau und die betonte, allerdings nicht überzeugende Annäherung in Lehrfragen. Dem entspreche keine ähnliche Bemühung um die alten Patriarchate und so gut wie gar keine um die römische Kirche. Im Gegenteil: die Furcht vor Rom sei in der evangelischen Christenheit — und ähnlich bei den Orthodoxen — wie ein Trauma lebendig. Das müsse die römisch-katholische Kirche unruhig machen und die Einzelkonversion dürfe nicht der einzige von amtlichen Stellen aufgewiesene Weg der „Wiedervereinigung“ bleiben. Der Hunger nach Einheit könne nicht durch Beschwichtigung gestillt werden. „Es muß nun wirklich etwas getan werden, und es kann auch etwas getan werden“ (35). Diese wenigen Sätze zeigen genügend, wie gut die kleine Schrift orientiert, die schmerzliche Problematik aufreißt, aber auch um ihre Lösung bemüht ist.

E. Iserloh



Lackmann, Max: Der Protestantismus und das Ökumenische Konzil. Mit einem Vorw. von Karl Rahner. — Klosterneuburg: Bernina-Verl. (1960). 34 S., brosch. 2,50 DM. Diese Schrift, die in gewisser Weise eine Zusammenfassung der jüngsten Bücher des Verfassers darstellt, ist ein Vortrag, der in verschiedenen Städten Österreichs gehalten wurde. Sie stellt die Frage: welcher Art ist das bisherige Ergebnis der vom Römischen Konzilsplan angeregten Überprüfung protestantischer Christenexistenz, ist das Selbstverständnis des Protestantismus von heute als eine katholische und christliche Antwort haltbar und vertretbar? Die bisherige Reaktion des Protestantismus faßt der Verfasser in drei Feststellungen zusammen:

1. Der Prot. versagt sich unnachgiebig dem römisch- wie dem orthodox-katholischen kirchlichen Ausschließlichkeitsanspruch.
2. Für ihn ist das Konzil wegen seines Fernziels der „Rückführung aller Schafe zum Schafstall Christi“ eine „durchaus innerkatholische Angelegenheit“. (Landesbischof Lilje)
3. Auch er leidet unter der Zerspaltung der Christenheit. Aber welches die Wesensmerkmale der einen Kirche in ihrer Sichtbarkeit sind und auf welchen Wegen jene leibhaftige Verwirklichung der Einheit zustande gebracht werden soll: darüber herrschen verschiedene, ja sich ausschließende Ansichten.

Hier angesichts des Konzils zur Klarheit zu kommen, ist erschwert, ja menschlich gesprochen zum Scheitern verurteilt, weil der Protestantismus, nicht einmal die lutherische Konfession, keine verbindliche Leitung hat und der prot. Theologe der Fundierung in gemeinsamen, kirchlich-verbindlichen dogmatischen Voraussetzungen entbehrt, deshalb fast jeder zu ändern, ja entgegengesetzten Forderungen an den Prot. betr. seiner Aufgaben heute, vor allem im Gegenüber zur katholischen Kirche kommt. Niemand kann für den Prot. sprechen, jeder hat aber die Freiheit, das auszusprechen, was Gewissen, kirchl. Verantwortung und wissenschaftl. Forschung ihm gebieten. Diese Freiheit nimmt der Verf. auch für sich in Anspruch:

So fordert er eine biblische Revision des individualistischen, einseitig vom Heil des einzelnen bestimmten Kirchenbegriffs. Der Prot. müsse sich entscheiden, ob er das ökumenische Credo von der Kirche im Sinne der Väter von Chalkedon, als einer ontologisch und existentiell realen Kirche zu deuten gedenke. Kann er sich nicht entschließen, das Bekenntnis zu einer heiligen katholischen und apostolischen Kirche wieder in dem Sinne zu übernehmen, in dem seine historischen Bekenner es gemeint haben, dann mangelt ihm nicht nur die Identität mit der alten Kirche, sondern auch mit der Kirche der Reformation bis weit ins 17. Jh., mit der einen heiligen, katholischen und apostolischen Kirche Augsburger Konfession.

Es gilt nach dem Verf. mit den „reformatorischen Vätern evangelisch erneuerte katholische Christen sein zu wollen“, die der katholischen Kirche unter dem Vorsitz des abendländischen Patriarchen in Rom ihren evangelisch-katholischen Dienst leisten wollen. Die gefällige Alternative „entweder evangelisches Christentum oder römisch-katholische Kirche“ müssen näher differenziert werden. Bei allem Nein zur Erscheinungsform der evangelischen Christenheit sieht Lackmann eine eigentümlich evangelische Aufgabe innerhalb der einen Kirche. Dazu müsse man die „Evangelica“ von den „Protestantica“ scheiden. Diese letzten seien als Widerstand gegen zeitgeschichtliche Erscheinungen der spätmittelalterlichen Kirche selbst zeitbedingt und zeitgebunden, und müßten deshalb überwunden werden; es dürfe nicht bei einer endlosen Fortsetzung der Protestationen des 16. Jahrhunderts bleiben. Die „Evangelica“, die in die eine Kirche mit eingebracht werden müßten, sind

1. die dauernde Bereitschaft zur „Rück-Gestaltung“ (Reformatio) der in der Darstellung ihrer Katholizität und Apostolizität unter Mangelerscheinungen leidenden Kirche,
2. in der christozentrischen Intention,
3. in der Intention personaler Existenzverwirklichung der einzelnen Christen.

Die Besinnung auf die „Evangelica“ ist nach Verf. die Voraussetzung für die „Eingliederung solcher katholisch-regenerierter und „erfüllter“ evangelischer Kirchengemeinschaften in die Gemeinschaft der römisch-katholischen Mutterkirche“ (30).

In einer solchen korporativen Vereinigung, bei der das echt evangelische Gut und die religiöse Erfahrung von Jahrhunderten mit eingebracht werden könnte, und nicht in der Einzelkonversion sieht Lackmann das Ziel. Freilich seien dazu der Mut zur Reform und der Wille zum Umdenken auf beiden Seiten Voraussetzung; vor allem müsse man dazu miteinander arbeiten, sprechen und beten. Für das Unionsgespräch gelte nach Thomas v. A. („Wider die Irrtümer der Griechen“, 1263) das Prinzip der „wohlwollenden Interpretation“ und der „sprachlichen Einfühlung“. Dabei würde man entdecken, daß es verschiedene Liturgien in der Einheit gibt und verschiedene theologische Schulen, nicht nur die des heiligen Thomas oder des heiligen Bonaventura, sondern auch eine „reformatorische Schule deutscher oder französischer Herkunft“. Weiter dürfe man sich nicht

scheuen, über den Kreis der Experten hinaus das kirchliche Volk, die Gemeinden mit dem Klerus zu mobilisieren.

Der Verf., den hier wie in all seinen Schriften ein bohrender und bedrängender Ernst zeichnet, und der sein Wort bereits mit großen persönlichen Opfern bezahlte, warnt zum Schluß vor Illusionen und vor „ökumenischer Rhetorik“. Die „Einheit ist nicht billig zu haben!... Sie kostet Umkehr, Bußwege, Verzicht, Umlernen, Opfer des Intellekts, der Ehre, des Lebens und Leidens aller Art, für einzelne und für ganze Gemeinschaften“.

In seinem Vorwort warnt Karl Rahner davor, die Worte Lackmanns an seine evangelischen Mitchristen mit der hochmütigen Gesinnung der „*beati possidentes*“ zu lesen. Er fordert dazu auf, das hinter dem ganzen Vortrag stehende Anliegen der Ermöglichung eines korporativen Anschlusses evangelisch geprägter Gemeinschaften ernst zu durchdenken in dem Bewußtsein, „daß heute der Vereinigung der getrennten Christen nicht mehr so sehr durch diplomatische Vorsicht und marktende Klugheit, sondern durch ein radikales Vertrauen auf Gottes Gnade gedient wird.“

E. Iserloh

Matt, Leonhard v.: Das Konzil. Begleitender Text v. Burkhart Schuster S. J. — Würzburg: Echter-Verl. (1960) 16 Text- u. 48 Bildseiten, geb. 14,80 DM.

In Fortsetzung seiner bewährten Bildbände macht Leonhard v. Matt in dem vorliegenden mit den Personen, Orten und Umständen der 20 ökumenischen Konzilien bekannt. Es liegt in der Natur der Sache, daß das Bildmaterial um so konkreter ist, je näher die Ereignisse unserer Zeit stehen. Über die Auswahl kann man gelegentlich anderer Meinung sein. Weshalb wird z. B. in Nr. 29 ein Bild Friedrichs I. (Barbarossa) aus dem 16. Jahrh. gebracht, wenn in der Cappenberger Porträtbüste ein zeitgenössisches, wahrscheinlich sogar porträtähnliches Bild des Kaisers vorliegt? Zusammen mit dem kurzen, aber wohl überlegten und die historische Problematik nicht nivellierenden Text von B. Schuster ist dieser Band ein anschaulicher und lebendiger, dabei zuverlässiger Durchblick durch die Konziliengeschichte und geeignet zu einem besseren Verständnis des bevorstehenden, zweiten Vatikanischen Konzils zu verhelfen.

E. Iserloh

#### DOGMATIK

Joly, Eugène: Begegnung mit dem lebendigen Gott. Der Weg zum Glauben. — Aschaffenburg: Pattloch (1960). 128 S. (Bibliothek Ekklesia, Bd. 16.) Kart, 4,80 DM.

Eine Einführung in den Glauben, die fundamentaltheologische Gedanken geschickt mit schlichter, lebensnaher Darbietung wesentlicher Glaubensinhalte verbindet. Konkrete Lebendigkeit und straffe logische Klarheit, eine Spannungseinheit, die den Franzosen oft so gut gelingt, empfehlen das Werkchen besonders für junge Menschen, Konvertiten, oder auch völlig Außenstehende, soweit diese überhaupt ansprechbar sind. Besondere Rücksicht auf die Fragen der Gegenwart (Auseinandersetzung mit dem Marxismus, dem praktischen Atheismus liberaler Prägung, brüderliches Entgegenkommen gegenüber den getrennten Christen) erhöhen den Wert des Büchleins. — Einige Schönheitsfehler: Das Alter der Menschheit ist doch auch nach kühnsten Hypothesen nicht mit Jahrhundert-millionen zu berechnen! Das Konzil von Oranien ist kein Allgemeines Konzil!

W. Breuning

Philippe, M.-D. O.P.: Gott allein. Anbetung und Opfer. — Aschaffenburg: Pattloch (1959). 130 S., 3,80 DM.

Der Wert dieser Theologie des Opfers besteht darin, daß sie die traditionelle spekulative Lehre über das Opfer ganz von der biblischen Theologie her entwickelt. Bibelstellen werden nicht als nachträgliche Zutat zu schon anderswie entwickelten Gedanken hinzugegeben. Ein Gang durch die Heilsgeschichte vom Opfer Abels bis zum Martyrium der makabäischen Brüder läßt die reiche Wirklichkeit aufleuchten, die im Kreuzesopfer ihre Zusammenfassung, Vollendung und Sinndeutung findet. Besonders wertvoll ist ein Gedanke, der in den Opfertheorien meist wenig beachtet wird: Das Kreuzesopfer ist nicht nur Genugtuung, sondern zugleich Offenbarung. Aus der unbedingten Hingabe Christi am Kreuz erfahren wir am tiefsten, wie der ist, dem er sich opfert. So wird das Kreuzesopfer zur tiefsten Offenbarung Gottes überhaupt. Auch hier ist es wieder ein von biblischer Theologie getragenes Gottesbild, das der Verf. nach substantieller Unterweisung suchenden Christen vorzeichnet.

W. Breuning

Chenu, M.-D., O.P.: Das Werk des heiligen Thomas von Aquin. Vom Verf. durchges. und verb. deutsche Ausg., Übers., Verzeichn. und Erg. der Arbeitshinweise von Otto M. Pesch, O.P. — Heidelberg: Kerle (1960). (20), 451 S. (Die deutsche Thomas-Ausgabe. Erg. Bd. 2.) Lw. 24,80 DM; Subskr. Pr. 21,60 DM.

Auf mehrfach geäußerten Wunsch ist Chenu's Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin zehn Jahre nach dem Erscheinen in französischer Sprache durch Otto Pesch

ins Deutsche übersetzt worden. Der in den Fragen der mittelalterlichen Wissenschaftslehre kundige Verfasser wendet sich mit diesem Buche nicht nur an seine Fachkollegen, sondern hat jene Leser im Auge, die sich mit Person und Werk des heiligen Thomas zu beschäftigen beginnen. Der erste Teil behandelt das Werk des Aquinaten, womit sein theologisches Schaffen im Ganzen gemeint ist, der zweite Teil bietet eine kurze Einführung in die Werke, in die theologischen Schriften.

Die von außen her starr anmutende Form der Schriften des heiligen Thomas erschweren ja für manchen den Zugang zur Lektüre. Ch. führt deshalb den Leser zuerst in die Zeit des Heiligen, in die kulturelle Atmosphäre (Renaissance), in die Werkstätten (Universitäten) und schließlich in die religiöse Gemeinschaft (Dominikanerorden), in denen die Werke gewachsen sind. Die deutlich erkennbare Sympathie Ch.'s für diese zeitbedingten und mitbestimmenden Faktoren schadet der historischen Wahrheit der Darstellung nicht. Aufschlußreich dürfte für den jungen Theologen das Verhältnis zwischen Thomas und Augustin sein, das vielleicht im allgemeinen durch thomistisch-augustinistische Kontroversen etwas verwischt ist. Ch. sagt: „Thomas kann sich in der mittelalterlichen Renaissance gegen gewisse neuplatonische Quellen Augustins entscheiden, — in seiner theologischen Aussage, in seiner spirituellen Wesensart ist er sein getreuer Jünger.“ (50)

Das 2. Kapitel des Buches über die literarischen Gattungen führt von der Umwelt des Aquinaten zu den Texten selbst. Die bisherigen Erkenntnisse der mittelalterlichen theologischen Arbeitsmethode sind hier zusammenfassend ausgewertet.

Kapitel 3, 4 und 5 setzen für den Anfänger des Thomasstudiums viel voraus, sind aber für das Studium der theologischen Methode des heiligen Thomas von großem Wert. Acht Seiten über die Sprache des Heiligen (S. 127—135) können zwar nicht alles enthalten, was über die Eigenart der Sprache bei Thomas zu sagen wäre, zeigen jedoch auf, womit sich die Erforscher der Thomasschriften noch mehr beschäftigen müssen.

Anschließend (4. Kapitel) stellt Ch. die Bedeutung der Autorität im Mittelalter dar. Er begründet die Autoritätsfreudigkeit der Zeit des Aquinaten aus der Eigenart der theologischen Wissenschaft überhaupt und derzeitigen Auffindung der philosophischen und theologischen Texte. Ch. weiß die Genialität des heiligen Thomas in der Handhabung der Autoritäten gegenüber den anderen Scholastikern hervorzuheben.

Das 5. Kapitel über das Konstruktionsverfahren erhellt die Denkmethode des Aquinaten. Vielleicht ist dieser Teil der Einführung für die Erforschung der theologischen Methode am aufschlußreichsten, da Ch. an Hand von Analysen, Definitionen, Distinktionen die Denkvorgänge des Heiligen selbst betrachtet. Leider sind die Beispiele Ch.'s meist der I.II und II.II der Summe entnommen und es besteht die Möglichkeit, daß nähere Untersuchung der anderen Texte die allgemeine Gültigkeit der Aussage in Frage stellen.

Der zweite Teil des Buches Ch.'s bietet eine kurze Hinführung zu den einzelnen Schriften oder Schriftgruppen. Sehr wertvoll sind dabei die Abschnitte: Scholastische Exegese, theologische Exegese und biblische Theologie im 7. Kapitel, sowie im 11. Kapitel der Abschnitt Heilsgeschichte und „ordo disciplinae“.

Die in Form von Arbeitshinweisen gegebenen Literaturangaben bringen nicht nur eine umfassende Übersicht über die Literatur, sondern helfen jedem leicht aufzufinden, was für die einzelnen Spezialuntersuchungen zu wählen oder vorzuziehen ist.

Ein Wort zur Übersetzung. Ch. hat eigens für die Übersetzung das 9. Kapitel umgearbeitet. Pesch hat nicht nur wörtlich übersetzt, sondern auch die werbende Tendenz des Verfassers für die Schriften des heiligen Thomas mitübertragen. Von Pesch stammen auch die zusätzlichen Literaturangaben und erläuternden Anmerkungen. Den Freunden des Thomasstudiums ist es durch diese Übersetzung leichter gemacht, den heiligen Thomas in seinen Schriften kennenzulernen.

M. Becker

**S ö h n g e n, Gottlieb:** Der Weg der abendländischen Theologie. Grundgedanken zu einer Theologie des „Weges“. — München: A. Pustet (1959). 117 S. Lw. 8,80 DM.

Gottes Weg zu uns ist ein einziger: Christus selbst. Ihm läßt sich nichts hinzufügen. Dennoch sieht S. mit Bonaventura das theologische Bemühen des Menschen um diesen Weg von oben als eine „additio“, als die „Hinzufügung unserer wissenschaftlichen Vernunft zur göttlichen Wahrheit des eingegossenen Glaubens und zur göttlichen Autorität der Hl. Schrift“. Gottes Weg von oben ermöglicht erst, daß wir von unten her als Menschen diesen „hinzukommenden“ Weg zu gehen vermögen. Sofern es unsere Vernunft ist, die diesen Weg betritt, kommt es zur Synthese von Offenbarung und Wissenschaft, zur Theologie. S. geht es darum, die Mannigfaltigkeit, die Spannungseinheit und auch die Begrenztheit dieses Weges von unten zu zeigen, wie er sich in der großartigen Leistung der abendländischen Theologie manifestiert hat. Spannung und Synthese werden gezeigt an so ausgesprochenen und doch in der abendländischen Theologie zusammengehörigen Gegensätzen wie Augustin und Thomas, wie metaphysischem Wesensdenken und geschicht-

lich-konkretem Heilsdenken, wie Betrachtung des Christlichen als Heilslehre und Heilsgeschichte. Bei aller Bewunderung für den abendländischen Weg der Theologie bleibt Raum für andere, noch zu erwartende und wünschenswerte Wege, etwa von ostasiatischen Denkformen her. Doch auch hier vergißt S. nicht, daß es letztlich wieder um eine Synthese gehen wird: Verschiedene Wege dürfen nicht einfach nebeneinander herlaufen, aber auch nicht in ein engbrüstiges Schema gepreßt werden, sondern der eine Christus soll durch den verschiedenen Ausgangspunkt in seiner einfachen Fülle reicher erkannt werden. Vorbild eines großzügigen Raumlassens ist ja schon die auf Spannung angelegte Einheit der bisherigen abendländischen Theologie. Das imponiert auch an der Vorlesung Söhngens (- das Werkchen stellt eine auf den Salzburger Hochschulwochen gehaltene Vorlesung dar -), daß er selbst großzügig ist, daß er Raum läßt, daß er Verständnis hat für die „glücklichen Inkonsistenzen“ und die „genialen Mißverständnisse“ innerhalb der Theologie und im Leben überhaupt. Ist es da zu verwundern, daß ein köstlicher Humor und eine liebenswürdige Heiterkeit die Lektüre der schweren Gedanken dennoch zu einem schmunzelnden, mitunter sogar lachenden Genuß werden lassen? W. Breuning

Geiselmann, Josef Rupert: Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens. Die apostol. Tradition in der Form der kirchl. Verkündigung - das Formalprinzip des Katholizismus, dargest. im Geiste der Traditionslehre von Joh. Ev. Kuhn. - Freiburg: Herder 1959. XIV, 369 S. 8° (Die Überlieferung in der neueren Theologie. Hrsg. von Josef Rupert Geiselmann. Bd. 3.) kart. 28,- DM.

In weiter Ausführlichkeit zeichnet G. die Gedanken Kuhns nach über die Stellung von Schrift und Tradition als Glaubensnorm sowie Kuhns Theorie über die Dogmenentwicklung. Er verfolgt mit großer Genauigkeit die Teilstationen in der Entwicklung Kuhns. Außer den gedruckten Werken hat er auch Vorlesungsdiktate berücksichtigt und im Anhang des Buches veröffentlicht. Als berufener Kenner der Tübinger umschreibt G. die Stellung Kuhns innerhalb der Tübinger Schule. (Abhängigkeit von Möhler und Drey einerseits, andererseits eine gewisse Abkehr von der Romantik, bedingt durch die Auseinandersetzung mit D. F. Strauß.) Trotz gelegentlicher Frontstellung gegen die idealistische Philosophie bleibt ihr Einfluß für Kuhn sehr bedeutsam.

Besondere Beachtung verdient der Versuch Kuhns, Schrift und Tradition nicht nebeneinander als Glaubensquellen stehenzulassen, sondern sie einander zuzuordnen. Die Tradition geht einerseits schon der Schrift voraus, andererseits folgt sie ihr. Sie ermöglicht erst, den vollen Glaubenssinn der Schrift auszuschöpfen. Die Bedeutung der Schrift für die nachfolgende Tradition besteht für Kuhn darin, daß die Schrift die göttliche Offenbarung in einer relativen Vollständigkeit enthält.

Für die zum gleichen Thema noch folgenden, bereits angekündigten Arbeiten über die anderen großen Vertreter der Tübinger Schule würde man eine Straffung wünschen, die der recht aktuellen Fragen wegen vielleicht einen größeren Leserkreis ansprechen würde.

W. Breuning

Rahner, Karl: Das Geheimnis unseres Christus. Die heilige Eucharistie. - München: Verl. Ars Sacra (1959). 32 S., kart. 2,50 DM.

Die wenigen Seiten schenken uns eine reiche Meditation voll tiefer Innerlichkeit, die R. einmal am Vorabend des Fronleichnamsfestes gehalten hat. Besondere theologische Beachtung verdient die lebendige Verbindung, die R. zwischen der Verehrung der Eucharistie außerhalb der Messe und der Feier des Opfermahls selbst herzustellen weiß. Die Verehrung außerhalb der Messe erfüllt dann ihren Sinn, wenn sie auf das im Opfermahl gefeierte Mysterium fidel wieder hinführt oder wenn sie dies Mysterium gerade im Zeichen des hl. Gastmahls in die Welt hineinstellt. Die zu Herzen gehende Betrachtung vermag einer wesenhaften eucharistischen Frömmigkeit zu dienen. W. Breuning

Volk, Hermann: Das Sakrament der Ehe. Münster, Regensburg: 2. Aufl. 1956. 85 S. geb. 2,80 DM.

Das in neuer Auflage erschienene Schriftchen ist besonders denen, die sich auf die Ehe vorbereiten oder in ihr schon leben, zu empfehlen, weil es die Menschen unserer Zeit in der sakramentalen Ehe die Möglichkeit menschlicher und christlicher Vervollendung zugleich in ansprechender Weise erkennen läßt. W. Breuning



## ASZETIK

Bopp, Linus: Der Seelenführer. J.-J. Ollers Theorie und Praxis der personalen Seelsorge. Aus dem Französ. übers. — Basel, Freiburg, Wien: Herder (1959). 96 S. (Schriften zur Religionspädagogik u. Seelsorge, Bd. III) kart. 7,80 DM.

In der Schriftenreihe zur Religionspädagogik und Seelsorge „Klassiker der Seelsorge und Seelenführung“ ist ein drittes Bändchen erschienen aus der Blütezeit französischer Spiritualität im 17. Jahrhundert. Es hat die Einzelseelenführung zum Gegenstand und bringt Grundsätze und Beispiel des Begründers des Priesterseminars von St. Sulpice und Stifters der gleichnamigen Priesterkongregation, Jean-Jacques Ollers, aus dessen Briefen und den Erinnerungen seiner Schüler zur Darstellung. Es empfiehlt sich in unseren Tagen, bei jenen Meistern in die Schule zu gehen. Das Bändchen wird jedem Priester, der sich um seine Aufgabe als Seelenführer müht, unschätzbaren Gewinn schenken. Darüberhinaus wird es manchem kultur- und frömmigkeitsgeschichtlich von Interesse sein.

L. Lennartz

Die vier Bücher der Nachfolge Christi. Lat. u. deutsch. — Regensburg: Pustet (1959). 340 S. Lw. 11,— DM.

Der Pustet-Verlag hat es unternommen, den vielen Freunden der „Nachfolge Christi“ dieses unschätzbare Büchlein in neuer, gefälliger Form und geschmackvoller Aufmachung anzubieten. Im Taschenbuchformat bringt die vorliegende Ausgabe auf 340 Seiten von feinstem Dünnpapier sich gegenüberlegend die lateinische und deutsche Version des Textes, wobei die schwere Antiquaschrift des Lateinischen in bemerkenswertem Kontrast zur leichten Kursivschrift des Deutschen steht. Die Übersetzung des P. Mons entspricht ganz dem heutigen Sprachempfinden und erleichtert den Zugang zu dem klassischen Werk. Ein Vorwort von Mons, worin dieser zur Verfasserfrage Stellung nimmt, rundet das Gesamtbild vorzüglich ab.

L. Lennartz

Hoornaert, Rodolphe: Lobet den Herrn. Betrachtungen. Aus dem Französ. übers. von Marzellina Pustet OSB. — Regensburg: Pustet (1959). 208 S. Lw. 5,50 DM.

Allzuoft kommt es vor, daß wir Menschen, verstrickt in unsere Sorgen und Nöte, aus unserem Gebet ein reines Bittgebet machen. Dem Verf. geht es nun darum, unseren Sinn wieder auf das eigentliche Ziel des menschlichen Daseins, das Gotteslob, auszurichten. In 31 Betrachtungen im Geist des heiligen Franz von Sales und des großen Kardinal Berulle läßt er uns ein „Mitsänger zu werden im großen Chor des Herrenlobes“ und Gott zu loben mit Seinem Sohn und Seiner Kirche. Das Büchlein, das zunächst den Priester ansprechen will, ist auch jedem Laien warm zu empfehlen.

L. Lennartz

Lercaro, Giacomo: Wege zum betrachtenden Gebet. Aus dem Italienischen übersetzt von H. Reinhard. — Basel, Freiburg, Wien: Herder (1959). 384 S. Lw. 22,— DM.

Allenthalben sucht man heute nach einer gemäßen Form des betrachtenden Gebetes. Da kommt dieses umfassende Werk des geschätzten Verfassers, des Kardinals Lercaro, Erzbischof von Bologna, wie gerufen. Den ganzen Reichtum der Betrachtungsformen und Gebetsmethoden, die in der Kirche durch die Jahrhunderte zur Entfaltung kamen, breitet es vor uns aus. Die großen Meister des geistlichen Lebens — Ignatius von Loyola, Franz von Sales, Alfons von Liguori, Berulle, Condren, Olier, Joh. Bapt. de la Salle, Theresia von Avilla und Joh. vom Kreuz — kommen vielfach selber zu Wort. Was es bisher nur als chronologische Zusammenstellung gab (z. B. bei Tanqueray), wird hier, aus den Quellen sorgfältig erarbeitet, in seinen geschichtlichen Linien und Zusammenhängen dargestellt. Unterscheidendes, Ergänzendes und Gemeinsames der einzelnen Schulen wird überall verglichen. Bei aller exakten Geschichtlichkeit und umfassenden Übersicht ist das Werk kein trockenes Schulbuch, sondern regt durch die Klarheit und Wärme der Sprache und seine religiöse Tiefe und Echtheit zum Tun an. Bibliographie und Register vollenden das wertvolle Werk, das auf Jahre hinaus einen führenden Platz in der asketischen Literatur einnehmen wird.

L. Lennartz

Jourdan, Vital: Pater Damian. Vater der Aussätzigen. — Aschaffenburg: Pattloch (1959). 218 S. (Bibliothek Ecclesia, Bd. 14). Kart. 5,80 DM.

Verf. hat sich durch gründliches Quellenstudium mit der Person des Paters Damian befaßt und vermittelt uns ein eingehendes Bild von der selbstlosen Arbeit des Aussätzigenmissionars. Ein Nachwort macht uns bekannt mit der augenblicklichen Aussätzigenhilfe. In einer Zeit, in der Hirtenwort und Fastenaktion uns öffnen für die weltweite Not, nehmen wir dieses Büchlein als Anregung dankbar entgegen.

L. Lennartz

## Neuerscheinungen aus letzter Zeit

JOSEF FINKENZELLER

### **Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Skotus**

Eine historische und systematische Untersuchung. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XXXVIII, Heft 5) XVI u. 270 S., kart. 22,50 DM

HERMANN REIFENBERG

### **Messe und Missalien im Bistum Mainz seit dem Zeitalter der Gotik**

(Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 37. Veröffentlichungen des Abt-Herwegen-Instituts Maria-Laach) XIX u. 128 S., kart. 12,50 DM

AUGUST FRANZEN

### **Die Visitationsprotokolle der ersten nachtridentinischen Visitation im Erztift Köln unter Salentin von Isenburg i. J. 1569**

(Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 85) XII u. 434 S., kart. 36 DM

BERNHARD STASIEWSKI

### **Reformation und Gegenreformation in Polen**

Neue Forschungsergebnisse. (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 18) 99 S., kart. 7,50 DM

KOLOMAN JUHÁSZ

### **Laien im Dienste der Seelsorge während der Türkenherrschaft in Ungarn**

Ein Beitrag zur Geschichte der Seelsorge. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Heft 24) XXVI u. 176 S., kart. 19 DM

### **Spanische Forschungen der Görresgesellschaft**

Herausgegeben von ihrem spanischen Kuratorium Heinrich Finke †, Wilhelm Neuß, Georg Schreiber

*Reihe 1. Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*

In Verbindung mit Edmund Schramm, Georg Schreiber und José Vives herausgegeben von Johannes Vincke

*Band 16* (1960) XII, 238 S., 67 Abb., kart. 22,50 DM, Gzl. 25 DM

*Band 17* (1961) VIII, 236 S., kart. 17,75 DM, Ganzleinen 20,25 DM

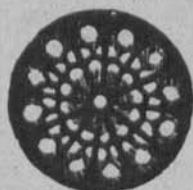
*Band 18* (1961) VII, 345 S., kart. 28 DM, Ganzleinen 30,50 DM



Bezug durch Ihre Buchhandlung

**VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER WESTFALEN**

**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



GLÄSMALEREI  
TRIER/MOSEL  
SÄARSTR. 39 · TELEFON 2938



Spezialhaus für  
**Mittelmoselweine**  
**R. Lentzen-Deis**  
K.-G.  
**Bernkastel-Kues**  
an der Mosel

Melweinlieferant · Weingroßhandlung  
Ausländische · Süße · Melweine

Zum Gedenken  
an den verstorbenen Erzbischof von  
München ist soeben erschienen:

**Joseph Kardinal Wendel**

Der Wahrheit und der Liebe  
80 Texts. 32 Fototafeln 3,— DM

mit Beiträgen von:

Kardinal Dr. J. Döpfner,  
Prof. Dr. Egenter, Prof. Dr. Schmaus  
u. a. und dem vollständigen Wortlaut  
der letzten Silvesterpredigt  
von Kardinal Wendel

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

**Trier-Hauptmarkt**

Fernruf 4492

Ansichts- und Auswahlsendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung

Zum neuen Kirchenjahr

Johannes Rausch

**Unser Jahr mit Gott**

Ein frohes Jugendbuch

gr. 8°, 144 Seiten, über 25, teils ganz-  
seitige Textillustrationen von Nik. Ahland,  
Leinen mit vierfarb. Schutzumschlag DM 7,40

Den Kindern, Jungen wie Mädchen, schließt das  
prächtige Buch Reichtum und Schönheit des Kirchen-  
jahres auf. Es bildet auch eine Fundgrube für  
Kinderpredigt und Katechese.

Durch alle Buchhandlungen

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

10/11-12

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

70. JAHRGANG PASTOR BONUS

Heft 2

März/April 1961

## INHALT

### AUFSATZE

*Josef A. Jungmann, Innsbruck*

Eucharistische Frömmigkeit und eucharistischer Kult  
in Wandel und Bestand

*Ignaz Backes, Trier*

Gottes Volk im Neuen Bunde

*Joseph Höffner, Münster*

Lohngerechtigkeit in der modernen Gesellschaft

### BERICHTE

*Hubert Junker, Trier*

Theologische Fakultät Trier 1950 bis 1960

*Franz Mußner, Trier*

Das neue Handbuch zur Katholischen Schulbibel

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS-VERLAG TRIER



**Soeben erschienen**

Friedrich Wilhelm Foerster

## **Schuld und Sühne**

Grundfragen des Verbrecherproblems und der Jugendfürsorge

4. Auflage, 242 Seiten, Leinen 12,80 DM

Diese Schrift des Altmeisters der Pädagogik, die hier erstmals seit mehreren Jahrzehnten der Unterdrückung wieder vorgelegt wird, in einer Neuauflage, zu der Gerichtspräsident i. R. Dr. Friedrich Hackauf (Wien) ein Geleitwort und Dozent Dr. Franz Pöggeler (Trier) ein Nachwort geschrieben, ist auch für den Seelsorger besonders lesenswert. Foerster entwickelt darin die unveränderlichen sittlichen Normen für die rechte Behandlung straffällig Gewordener, vorzüglich auch Jugendlicher. Das Buch verdient größte Beachtung.

**PAULINUS - VERLAG TRIER**

### ***Loewenberg'sche Buchhandlung***

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Wilh. Breuning, Trier-Olewig, Kloster (Dogmatik); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier, Rudolfinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Müßner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

# Eucharistische Frömmigkeit und eucharistischer Kult in Wandel und Bestand

Von Professor Josef Andreas Jungmann S.J., Innsbruck

Ein bedeutendes Gebäude gewährt, obwohl es immer dasselbe ist, einen sehr verschiedenen Anblick, je nachdem, von welcher Seite man es betrachtet. So ist es auch mit der heiligen Eucharistie. Sie ist Opfer, sie ist Gedächtnis und Danksagung, sie ist Zeichen des Neuen und Ewigen Bundes, sie ist Epiphanie und Christusnähe, sie ist heiliges Mahl. Das menschliche Bewußtsein ist zu eng, um alle diese Aspekte gleichzeitig im Auge zu behalten. Und so haben die verschiedenen Zeiten der Kirchengeschichte verschiedene Momente am heiligen Sakrament bevorzugt und betont, wie dies jeweils durch Zeitumstände und Zeitstimmung nahegelegt war. Und so hat die Verehrung der Eucharistie verschiedene Phasen durchlaufen, die äußerlich gesehen einander manchmal fast gegensätzlich gegenüberstehen, und doch ist es im Wesen dieselbe Frömmigkeit. Es ist derselbe Glaube und dieselbe Ehrfurcht, wenn der Kommunikant im 4. Jahrhundert nach den Mystagogischen Katechesen von Jerusalem den Leib des Herrn in seine Hände empfängt und nun sorgsam achtgibt, daß keine Brosame davon auf den Boden fällt, weil das, was er trägt, kostbarer ist als Gold und Edelsteine; und es ist derselbe Glaube und dieselbe Ehrfurcht, wenn in unserem Jahrhundert die Schwester von der Ewigen Anbetung stundenlang auf den Knien liegt und nur von ferne den Blick anbetend auf die lichtumflossene Monstranz gerichtet hält.

Es ist eine Tatsache, daß die Eucharistie durch lange Jahrhunderte — wir können sagen im ganzen ersten Jahrtausend —, obwohl sie so wie heute den innersten Kern christlicher Frömmigkeit bildete, doch nach außen wenig hervortrat, so wenig, daß man von einer eigenen eucharistischen Frömmigkeit gar nicht reden kann. Es sind wohl damals die großen eucharistischen Liturgien geschaffen worden mit ihrer klassischen Linienführung, mit ihrer überzeitlich gültigen Umschreibung des Geheimnisses. Die Eucharistie ist gefeiert und empfangen worden, aber, wie P. Browe feststellt<sup>1</sup>, dessen wissenschaftliche Lebensarbeit fast ganz dem Studium der Verehrung der Eucharistie gewidmet war, hat bis ins 12. Jahrhundert keiner der Biographen eines Heiligen daran gedacht, zu berichten, wie oft dieser kommuniziert habe — und ähnliches wird gelten vom Verhalten zur Eucharistie überhaupt —, obwohl sie oft eingehend von den verschiedenen Andachts- und Tugendübungen ihrer Helden be-

<sup>1</sup> P. Browe, Die häufige Kommunion im Mittelalter, Münster 1938, 117.

richten. Wohl von Priestern wird gelegentlich erwähnt, daß sie oft oder täglich das heilige Opfer dargebracht hätten, aber von keinem heiligen Laien, von keiner heiligen Frau wird etwas Entsprechendes ausdrücklich vermerkt. Die Eucharistie war eben ein organischer, selbstverständlicher Teil ihrer Lebensordnung. Die Eucharistie bildete zwar den Mittelpunkt dieser christlichen Lebensordnung, aber dieser Mittelpunkt war nicht eigens hell beleuchtet. Es ist eher ein Strahlenkranz um diesen Mittelpunkt, und es leuchten verschiedene Punkte in diesem Strahlenkranz.

Da war lange Zeit der Anfang des Christenlebens, die Taufe. Die Taufe ist Erleuchtung, φωτισμός; die Taufe ist Wiedergeburt zu neuem göttlichen Leben; die Taufe ist österliches Mitaufstehen mit Christus, ist Eingliederung in Christus und in die Kirche. Die Eucharistie erschien nur als die selbstverständliche Fortsetzung dieses in der Taufe begründeten Lebens. Darum treffen wir in der Grabeskunst der Katakomben die verschiedenen Darstellungen, die an die Taufe anspielen: Noe in der Arche, Moses, der auf den Felsen schlägt, die Samariterin am Brunnen. So wie wir von einem Verstorbenen gerne melden, er sei hingegangen nach Empfang der heiligen Sakramente, und wie wir dabei vor allem die Eucharistie meinen, so wies man damals gerne auf die Taufe hin und schrieb es in geheimnisvollen Bildern auf die Grabplatten der loculi: Er wurde errettet aus den Wassern der Sintflut; das Wasser hat ihn rein gewaschen, das Wasser, das Moses aus dem Felsen geschlagen hat, das Wasser, das der Herr der Samariterin versprochen hat. Darum bezeichnen wir die verstorbenen Christgläubigen, deren wir in der Messe gedenken, heute noch täglich als diejenigen, *qui nos praecessunt cum signo fidei*. Sie sind uns vorangegangen bezeichnet mit dem Siegel des Glaubens, das ist die Taufe; ihr Glaube ist durch die Taufe bestätigt und besiegelt gewesen. Darum finden wir auch in den Glaubensbekenntnissen dort, wo wir die Nennung der Sakramente erwarten, wohl die Taufe genannt, aber nicht die Eucharistie: *Confiteor unum baptismum in remissionem peccatorum*, oder was dasselbe ist, einfach: *remissionem peccatorum*, wie es im Apostolischen Glaubensbekenntnis heißt.

Man sah also vor allem auf den Anfangspunkt des Christenlebens — und auch auf den Endpunkt. Christentum ist Einladung zum großen Hochzeitsmahl. Christentum ist Aufruf zum Reiche Gottes, das am Ende der Zeiten verwirklicht wird. Christentum ist verborgener Anfang der Hochzeit des Lammes, von der die Apokalypse spricht.

Die christliche Archäologie hat im letzten Jahrhundert an verschiedenen Punkten, in Rom und anderswo, u. a. in den Katakomben, Darstellungen einer Mahlszene entdeckt. Einzelne Gelehrte, darunter besonders Josef Wilpert, haben darin sofort Darstellungen der Eucharistie

erblicken wollen, oder wenigstens Darstellungen des letzten Abendmahles, oder doch Darstellungen der Brotvermehrung oder aber Darstellungen einer Agape. Aber keine der Deutungen konnte recht befriedigen. Es sind keine historischen Wiedergaben etwa der Brotvermehrung oder des letzten Abendmahls. Die Gäste sitzen an einem halbkreisförmigen Tisch, den man als Sigma bezeichnet (nach der Form des griechischen Buchstabens, unserem lateinischen C entsprechend). Darauf liegen Brot und Fisch, daneben stehen Krüge mit Wein, und daneben etwa auch eine Orante mit ausgestreckten Armen, und auf den freien Flächen stehen merkwürdige Beischriften: *Irene da calda, Agape misce nobis*. Es ist kein historisches Mahl, noch weniger ein Mahl aus dem Alltag. Es ist das eschatologische Mahl, von dem die Eucharistie nur der irdische Anfang ist, von dem auch die Agape, etwa die Totenagape, nur ein Schatten war. Es ist jenes endzeitliche Mahl, von dem es im Evangelium heißt: Selig, wer zu Tische sitzen darf im Reiche Gottes (Lk 14, 15). Es ist jenes große Geschenk der göttlichen Gnade, an das gedacht ist, wenn in unserem Missale bei der Postcommunio mehrmals, nachdem man das Sakrament empfangen hat, noch die Bitte ausgesprochen wird: *ut beneficia potiora sumamus*. Es ist jene Herrlichkeit, derentwegen das *sacrum convivium* der Eucharistie bezeichnet wird als *pignus futurae gloriae*. Es ist das Maranatha der Urkirche, in die Sprache der Bilder übertragen. Es ist die Stimmung, aus der heraus in der Didache (10,5 f) für die Kirche gebetet wird: „Gedenke Herr, deiner Kirche und beschütze sie vor allem Übel und vollende sie in deiner Liebe und führe sie zusammen, die geheiligte, von den vier Winden, in dein Reich, das du bereitet hast . . . Es komme die Gnade, und es vergehe diese Welt!“

Die alte Kirche hat auch dann, als man längst nicht mehr mit einer nahen Wiederkunft des Herrn rechnete, viel stärker, als es uns geläufig ist, nach der Vollendung ausgeschaut. Sie hat das *Adveniat regnum tuum* viel inniger gebetet, als wir es gewohnt sind, und im Leuchten dieser Hoffnung ist sogar der Glanz der Eucharistie beinahe überschienen worden.

Aber die alte Kirche hat das Leben der Gnade und der Sakramente auch in der Gegenwart gelebt. Und darin hat die Eucharistie eine zentrale Stelle eingenommen. Nicht umsonst hat man, seitdem es eine Eucharistische Bewegung gibt, besonders seit Pius X., immer wieder auf das Vorbild der alten Kirche, der ersten Christen, hingewiesen: auf ihre tägliche Kommunion, auf ihre Feier der heiligen Geheimnisse. Es ist oft in enthusiastischer Weise geschehen, in idealisierenden Bildern. Aber auch die Tatsachen sind bedeutsam genug.

Man hat zwar im allgemeinen nicht täglich die Eucharistie gefeiert — das wäre technisch kaum durchführbar gewesen — aber man konnte von



der sonntäglichen Feier die Eucharistie mit nach Hause nehmen. Mehrfach wird uns der Brauch bezeugt, daß man täglich „vor jeder anderen Speise“ von dem heiligen Brote nahm. Das scheint so selbstverständlich gewesen zu sein, daß man im Vaterunser die Bitte um das tägliche Brot, wie die ältesten Vaterunser-Erklärungen zeigen, in erster Linie vom Brot der Eucharistie verstanden hat.

Für die sonntägliche Feier der Eucharistie gab es kein Kirchengebot. Aber die Teilnahme daran scheint gerade in der Frühzeit so allgemein gewesen zu sein, daß Justinus berichtet, daß alle, die in der Stadt oder auf dem Lande wohnten, am Sonntag dafür zusammen kamen, und daß denjenigen, die verhindert waren, die Eucharistie durch die Diakone überbracht wurde. Und auf diese sonntägliche Feier wollte man auch dann nicht verzichten, wenn wieder einmal eine Verfolgung ausbrach und die Teilnahme daran lebensgefährlich wurde. Denn was man an den Christen verfolgte und mit dem Tode bedrohte, war nicht ihr Glaube — glauben konnte jeder, was er wollte —, sondern ihr eigener besonderer Gottesdienst am frühen Morgen des Sonntags, abseits vom heidnischen Staatskult. Dagegen wurden die Verleumdungen ausgestreut (die Christen trinken das Blut eines Kindes, sie halten thyestäische Mahlzeiten). Dagegen richtete sich die Verfolgung. Aber trotzdem hielten die Christen an der Versammlung zur Eucharistie fest und es wird die Stimmung vieler gewesen sein, wenn wir aus Märtyrerakten der diokletianischen Verfolgung die Erklärung angeklagter Christen hören: ohne das *dominicum* können wir nicht sein<sup>2</sup>. Man kann vielleicht sagen, daß der Großteil der Märtyrer jener Jahrhunderte gestorben sind, weil sie an der Eucharistie festgehalten haben.

Und dennoch wurde vom Sakrament als solchen, von der wahren Gegenwart des Leibes Christi, verhältnismäßig wenig gesprochen. Um so mehr aber von dem, was daraus sich ergeben muß. Die *sacra communio* des Sakramentes ist die Kraft, die die *communio sanctorum* zusammenhält. Immer wieder ist von der *communio*, von der *κοινωνία*, die Rede, aber so, daß man oft nicht weiß, ob mit *communio* das eine oder das andere gemeint ist, das Sakrament oder die Gemeinschaft, die daraus hervorgeht.

Hier ist der heilige Augustinus zu nennen. Man hat ihm in früherer Zeit manchmal nachgesagt, daß er die symbolische Seite des Sakramentes so sehr betone, daß der eigentliche Inhalt desselben, die reale Gegenwart von Christi Leib und Blut, gar nicht mehr recht zum Ausdruck komme. Diese Anklage ist zwar in den letzten Jahrzehnten verstummt, da man neue Predigten des großen Kirchenlehrers entdeckt hat, in denen hier

<sup>2</sup> Acta Saturnini c. 10 f. — Vgl. die treffliche Schilderung der Situation bei Gr. Dix, *The shape of the liturgy*, 2. Aufl. Westminster 1945, 142—147.

völlige Klarheit herrscht. Aber es bleibt bestehen, daß er kaum einmal von der Eucharistie spricht, ohne sofort auf ihren sozialen Sinn, auf ihre gemeinschaftsstiftende Kraft hinzuweisen. „Der Sinn des Sakramentes ist die Einheit: auf daß wir“, so sagt er, „in seinen Leib hineingenommen und seine Glieder geworden, das seien, was wir empfangen<sup>3</sup>.“ Die Christen empfangen den Leib Christi, damit sie selber der Leib Christi zu sein vermögen.

Die Eucharistie wird nicht isoliert betrachtet als ein Gegenstand eigener Verehrung, als ein Sonderthema christlicher Frömmigkeit — sie ist ein Stück Leben. Man kann diese Auffassung übrigens schon im Neuen Testament finden. Im ersten Petrusbrief (2, 4 f.) ruft der Apostel auf zum Anschluß an Christus: „Tretet hinzu zu ihm, dem lebendigen Stein... und laßt euch selber aufbauen als lebendige Steine zu einem geistlichen Gebäude, zu einem heiligen Tempel — um (darin) geistliche Opfer darzubringen (πνευματικὰς θυσίας), die Gott wohlgefällig sind durch Jesus Christus.“ Was sind diese geistlichen Opfer? Sind es nur die guten Werke, das rechte Christenleben? Oder ist es die Eucharistie? Es ist offenbar beides gemeint. Es ist das Opfer des christlichen Lebens, es ist das tägliche Tragen und Dulden und Arbeiten, aber immer wieder zusammengefaßt und zu Gott hingetragen im Opfer der Eucharistie, und dieses zugleich so, daß weniger der Einzelne etwas Besonderes leistet, als vielmehr alle zusammen als geistlicher Tempel sich erweisen, in dem Gott verherrlicht wird.

Die Eucharistie wird als Gemeinschaftsfeier begangen. Darum ja bis heute die Gemeinschaftsformen, der Plural sämtlicher Amtsgebete des Priesters, die Kommunikation zwischen Priester und Volk in Anruf und Akklamation. Darum aber auch tatsächlich bis tief ins Mittelalter, jedenfalls an Sonn- und Festtagen, die gemeinsame Feier aller, in der auch der Klerus um den einen gemeinsamen Altar versammelt ist, mitfeiert und mitkommuniziert. So finden wir z. B. im *Breviarium ecclesiastici ordinis* des 8. Jahrhunderts<sup>4</sup> die Bestimmung, daß an allen höheren Festtagen der ganze Klerus mit dem Zelebranten zum Gottesdienst einzieht, mitfeiert und mit der Kommunion empfängt, und zwar mit Einschluß der Priester, die nicht anderswo Gottesdienst halten müssen (*qui missas publicas eo die non celebrant*).

Aber wir finden doch auch schon im christlichen Altertum die Anfänge einer Frömmigkeit, die unmittelbar und betont auf das Sakrament selbst gerichtet ist. Das ist der Fall bei Chrysostomus, den man ja als den

<sup>3</sup> Augustinus, Sermo 57, 7. — Vgl. K. Adam, Die Eucharistielehre des heiligen Augustinus: Theol. Quartalschr. 112 (1931) 490—536.

<sup>4</sup> M. Andrieu, Les Ordines Romani III, Löwen 1951, 178.

Doctor Eucharistiae bezeichnet hat. Daß er in seinen Predigten äußerst klare Aussagen im Sinne der realen Gegenwart bietet, ist für die Dogmatik von Bedeutung. Uns interessiert nur seine frömmigkeitliche Haltung. Chrysostomus preist die Größe und Würde des Sakraments. Und da ist es auffallend, daß bei ihm (und auch schon bei einigen älteren christlichen Schriftstellern) das Sakrament auch schon als das „furchtbare Geheimnis“, der Altar als der „schreckliche Tisch“ bezeichnet wird. Indem er die Aufmerksamkeit nun auf das Sakrament selber konzentriert, es irgendwie herauslöst aus seinem heilsökonomischen Zusammenhang, bringt er seinen Hörern die ganze Größe des göttlichen Geheimnisses zu Bewußtsein, die ja tatsächlich im Sakrament gegeben ist. Diese Haltung hängt freilich damit zusammen, daß man damals gegenüber dem Arianismus die Gottheit Christi verteidigen und betonen mußte, wohl auch damit, daß Chrysostomus gegenüber den vielen Scheinchristen der Großstadt auf den Ernst der Sache hinweisen mußte<sup>5</sup>. Tatsache ist aber jedenfalls, daß die Eucharistie hier mehr als früher in sich betrachtet, herausgelöst erscheint.

Aber auch im Abendland hat sich im Lauf des Mittelalters eine ähnliche Entwicklung durchgesetzt, ja weit stärker als im Orient. Man hat die Ehrfurcht vor dem Sakrament mehr und mehr betont — das Altertum ist vielleicht etwas gar zu unbefangen mit ihm umgegangen. Aber nun werden mehr und mehr Vorschriften entwickelt und Vorbedingungen festgelegt für den Empfang, Reinheitsvorschriften aus dem Alten Testament werden heraufgeholt — die Ehrfurcht wird größer, die Kommunion wird seltener. Theologische Diskussionen suchen die Art der eucharistischen Gegenwart genauer zu erfassen, man beginnt sich zu interessieren für den genauen Augenblick, in dem die Wandlung eintritt.

Es ist lehrreich, die Entwicklung einer kleinen Zeremonie zu beachten: Noch im frühen Mittelalter hat man in unserer römischen Messe den ganzen Abschnitt vom Beginn der Präfation bis zum Pater noster als Einheit aufgefaßt, als Eucharistiegebet, als Danksagung und Anbetung vor der Göttlichen Majestät, der man das Opfer darbringt. Das kam zum Ausdruck in der kleinen Vorschrift, daß beim feierlichen Pontifikalgottesdienst die Assistenz sich verbeugen sollte, wenn der zelebrierende Bischof in der Präfation sang: *adorant dominationes, tremunt potestates*. Von da an sollte die Assistenz in der Verbeugung verharren (später: auch knien), während des ganzen Kanons bis zur abschließenden Doxologie<sup>6</sup>. Wenn dann das Sanctus begann, sollten alle niederknien und auf den Knien bleiben — anbetend vor Gottes Majestät. Amalar von Metz sagt es aus-

<sup>5</sup> G. Fittkau, Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus, Bonn 1953, 122 ff.

<sup>6</sup> J. A. Jungmann, Gewordene Liturgie, Innsbruck 1941, 120—136.

drücklich: es geschieht *venerando sc. majestatem divinam et Incarnationem Domini*<sup>7</sup>. Aber dann ändert sich unmerklich die Haltung. Man verschiebt den Einschnitt um einen ganz kleinen Schritt. Man setzt ihn an nicht vor dem Sanctus, sondern nach dem Sanctus; denn mit dem *Te igitur* — so bildet sich die Auffassung — beginnt das Gebet, innerhalb dessen die sakramentale Wandlung geschieht; ihr gilt nun die Huldigung. Was vorausgeht, so meint man, ist nur Einleitung, „Präfation“; erst dann beginnt der Raum des heiligen Geheimnisses. Also kniet man nieder erst nach dem Sanctus, zu Ehren des heiligsten Sakramentes. Es ist das eine gewiß mögliche und sinnvolle Verhaltensweise; aber sie ist verschieden von derjenigen der vorausgegangenen Zeit.

Eine zweite Entwicklung schließt sich an und verstärkt die erste. Das germanische Empfinden suchte überall das Anschauliche, Greifbare. Heilige Reliquien wollte man schauen und schauend verehren. So entstand auch das Verlangen, das heilige Sakrament zu schauen, dies um so mehr, als man es ja nur selten zu empfangen wagte. So wurde innerhalb des Kanons nun der Moment der Wandlung noch dadurch herausgehoben, daß man die heilige Hostie emporhob und so dem Volke zeigte. Um 1200 ist diese gewiß sinnvolle Zeremonie erstmals geübt worden, in Paris und dann im Rheinland. Aber gegen Ende des Mittelalters bildete sich der Brauch, der schon zum offenkundigen Mißbrauch geworden ist, daß viele Leute überhaupt nur mehr zum Augenblick der Wandlung in die Kirche kamen, um die heilige Hostie zu schauen, und dann wieder fluchtartig die Kirche verließen. Balthasar Fischer hat in der Trierer Theologischen Zeitschrift 1957 einen Ausschnitt aus dem Reisetagebuch eines französischen Bischofs veröffentlicht, der auf der Rückreise vom Konzil von Trient im Dezember 1563 einem Hochamt in Wittlich beiwohnte. Unter anderen Merkwürdigkeiten der damaligen deutschen Liturgie stellt der Bischof fest: *statim post elevationem . . . bona pars populi recessit*<sup>8</sup>. Die Reform, die vom Konzil von Trient ausging, konnte damals auch im Trierischen noch nicht durchgeführt sein.

Geblichen ist, auch nach den Reformen des Konzils, die Tendenz, das heilige Sakrament als solches herauszuheben und es zum Gegenstand einer besonderen Verehrung zu machen, eine Entwicklung, die ohne Zweifel berechtigt ist und eine Bereicherung bedeutet, sofern dadurch nicht Wichtigeres gestört und zerstört wird, was durchaus nicht der Fall sein muß. Es entsteht das Fronleichnamsfest und die Fronleichnamsprozession. Es entsteht die Monstranz, um das heilige Sakrament in würdigem Rahmen

<sup>7</sup> Amalar, Liber officialis III, 22 (Hanssens II, 329).

<sup>8</sup> B. Fischer, Ein Sonntagshochamt vor 400 Jahren: Trierer Theol. Zeitschrift 66 (1957) 173 f.



dem Volke zu zeigen. Es entstehen die Aussetzungen während der Vesper, auch während der Messe. Es entstehen die Anbetungsstunden und die Segensandachten. Das 40stündige Gebet, das man seit frühen Jahrhunderten zu Ehren der 40 Stunden der Grabesruhe des Herrn in der Karwoche geübt hatte, wird zum 40stündigen Gebet vor dem Allerheiligsten. Der Tabernakel wird zum Mittelpunkt des Gotteshauses und gewinnt das Übergewicht sogar gegenüber dem Altar. Ja eine weitverbreitete Anschauung meint, daß eine Kirche überhaupt erst zum Hause Gottes werde und erst Ehrfurcht verlange, wenn darin das Ewige Licht brennt. Es entsteht eine Sakramentsfrömmigkeit, die auch in der Messe eigentlich nur mehr die Wandlung versteht und die Wandlung schätzt, weil darin Christus gegenwärtig wird.

Man wird nicht alle diese Entwicklungen billigen können. Denn das Ergebnis ist auf solche Weise oft eine allzu weitgehende Heraushebung, ja Isolierung des heiligsten Sakramentes aus seinem eigentlichen, stiftungsgemäßen Zusammenhang. Eine statische Auffassung des Sakramentes hat sich allzu sehr durchgesetzt; das Interesse gilt vor allem der bleibenden Gegenwart. Das dynamische Verständnis des Geheimnisses, als Danksagung und Opfer und Kommunion, als heiliges Hineinnehmen unserer menschlichen Armseligkeit in die verwandelnde Kraft des Christusgeheimnisses, dieses Verständnis des Sakramentes ist abgeschwächt.

Und doch ist die Messe in ihrem ganzen Umfang und mit dem vollen Wortlaut und Ritenbestand, wie er aus dem christlichen Altertum ererbt war, mit größter Treue weitergefeiert und festgehalten worden, aber merkwürdigerweise so, daß diese wohlabgewogene Liturgie, diese Harmonie aller wichtigen Faktoren des eucharistischen Mysteriums, auch auf die Frömmigkeit des Klerus kaum eingewirkt hat. Die Liturgie ist dem christlichen Volke sehr fremd geworden, aber sie ist auch dem Klerus bei allem rubrizistischen Gehorsam nicht mehr eigentlich vertraut gewesen.

Das christliche Altertum, das den Bauplan der eucharistischen Liturgie festgelegt hat, der auch in allen Liturgien von Ost und West bis heute wiederkehrt, hatte darin hauptsächlich zwei Gedanken zu Grunde gelegt: die Messe ist Gedächtnis des Herrn und sie ist Opfer der Kirche. Diese beiden Gedanken sind heute noch an entscheidender Stelle unserer Messe ebenso klar wie schlicht ausgesprochen: *Unde et memores... tam beatae passionis — offerimus praeclarae majestati tuae... hostiam puram*. Und der gleiche Doppelgedanke wird auch schon im ältesten Eucharistiegebet, das uns in schriftlicher Fixierung erhalten ist, ausgesprochen, in der Eucharistia des Hippolyt von Rom um 215, wo es nach den Einsetzungsworten nur noch schlichter heißt: *Memores igitur mortis et resurrectionis eius offerimus tibi panem et calicem*. Es wird damit ausgesprochen: was

wir soeben getan haben und tun, ist ein Gedächtnis des Herrn, wie er es uns aufgetragen hat beim letzten Mahle; zu diesem Gedächtnis hat er uns seinen geopfert Leib und sein vergossenes Blut in unsere Hände gegeben, damit wir ihn, der unsere Hoffnung und unser Heil ist, nie vergäßen. Und es wird weiter ausgesprochen: wir dürfen diesen geopfert Leib und dieses vergossene Blut auch selber mit ihm dem himmlischen Vater darbringen, als Ausdruck unserer eigenen christlichen Hingabe und Huldigung vor Gottes Majestät.

Diese Urform eucharistischen Gottesdienstes spricht es zwar sehr deutlich (und im Fortgang der Feier noch deutlicher) aus, daß es sich um Leib und Blut des Gottmenschen handelt, daß also Leib und Blut des Herrn hier gegenwärtig sind. Aber bei dieser Gegenwärtigkeit bleibt man nicht stehen, sondern in dynamischen Vorwärtsdrängen geht die Feier über in den Empfang der heiligen Speise und wird mit einem Dankgebet beschlossen.

Auch als der Kult der Eucharistie sich einigermaßen verselbständigt hatte und zur Hauptform eucharistischer Frömmigkeit geworden war, ist natürlich — wenigstens mit der Feier der Sonntagsmesse — auch Gedächtnis und Opfer als selbstverständlicher Hintergrund, als altererbter Besitz des christlichen Gottesdienstes weitergetragen worden. Dabei hat in der Erklärung der Messe, die man den Gläubigen bot und in Schriften weitergab, das Gedächtnis des Herrn bei weitem das Übergewicht erhalten. Die ganze Messe wird seit Amalar aufgefaßt als eine dramatische Darstellung der Heilsgeschichte, vom Fall des ersten Menschen bis zum Kommen des Erlösers und bis zu seiner Wiederkunft am Jüngsten Tag. In späterer Zeit wurde der Umkreis dessen, was man dargestellt fand, mehr und mehr auf das Leiden des Herrn eingeschränkt. So wird es z. B. auch verständlich, daß noch in den Fronleichnamsspielen, wie sie besonders am Beginn der Neuzeit blühen, weite Strecken aus älteren Passionsspielen aufgenommen sind. Im Bozener Fronleichnamsspiel wurden lebende Bilder vom Leiden Christi mitgeführt, und zwar sowohl in alttestamentlichen Typen wie in neutestamentlichen Darstellungen<sup>9</sup>. Der Gedanke der Anamnese ist in seiner Weise<sup>10</sup> lebendig geblieben.

Auch der Gedanke des Opfers ist nicht untergegangen. Er ist im Bewußtsein des Volkes lebendig erhalten worden besonders durch den Opfergang. Durch Jahrhunderte war der allsonntägliche Opfergang der ganzen Gemeinde allgemeiner Brauch gewesen. Im späteren Mittelalter

<sup>9</sup> A. Dörrer, *Tiroler Umgangsspiele*, Innsbruck 1957, 239. 272.

<sup>10</sup> A. Kolping, Amalar von Metz und Florus von Lyon, Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis in der Karolingerzeit: *Zeitschr. f. kath. Theologie* 73 (1951) 424—464.

war wenigstens noch der Opfergang an vier Hochfesten des Jahres, an den „vier Hochzeiten“, eine allgemeine Regel. Daneben standen die Opfergänge bei besonderen Anlässen: Totengottesdienst, Trauung, Zunft- und Bruderschaftsfeste. Freilich ist gerade diese Praxis des Opfergangs, in der natürlich das Geld eine Rolle spielte, sehr der Veräußerlichung und auch dem Mißverständnis ausgesetzt gewesen. Man dachte wohl weniger daran, durch seine Gabe am Opfer Christi teilzunehmen, als nur daran, sich einen Anteil an den Opferfrüchten zu sichern, von denen recht zweifelhafte Vorstellungen umgingen. Auch in der Theorie ist vom Opfer Christi auffallend wenig die Rede. Die Kirche opfert, die Gläubigen opfern, und sie hoffen, durch dieses gute Werk etwas zu erreichen und zu gewinnen, nicht zuletzt auch für das irdische Leben<sup>11</sup>.

Jedenfalls hat die Opferpraxis des ausgehenden Mittelalters den Zorn der Reformatoren hervorgerufen. Sie haben aus der altüberlieferten Liturgie der Kirche nicht nur jeden Opfergang ausgeschaltet, sondern auch aus dem Text der Messe jede Spur eines Opfers ausgemerzt und nur das Abendmahl übrig gelassen: die Kirche könne nicht opfern; es gebe nur ein Opfer, das Opfer, das Christus am Kreuze dargebracht hat.

Demgegenüber war das Konzil von Trient und die von ihm eingeleitete Theologie genötigt, vor allem zu betonen, daß das Meßopfer kein selbständiges Opfer, sondern die repraesentatio des Opfers Christi ist, daß derselbe Christus auch Priester dieses Opfers ist, wie er Priester des Kreuzesopfers war, daß aber eine wirkliche Darbringung in der Messe vorliegt und eine wirkliche Gegenwart des Leibes Christi, und zwar nicht bloß *in usu*, im Augenblick des Genusses, sondern eine andauernde Gegenwart. Das ganze eucharistische Interesse der letzten Jahrhunderte war gerichtet auf das Opfer Christi. Daß die Kirche oder gar die anwesenden Gläubigen etwas zu leisten hätten, blieb im Dunkel. Es war der Rückschlag gegen die Gedankengänge des Mittelalters. Und das ganze Interesse war weiter gerichtet auf die reale Gegenwart des Herrn im Sakrament. Die Verteidigung der altererbten, unveräußerlichen Lehre hat zu dieser Betonung geführt. Es setzt nun erst recht jener Reichtum von Formen des eucharistischen Kultes ein, der uns wohlbekannt ist: eucharistische Frömmigkeit ist Verehrung der Eucharistie, ist Anbetung vor dem ausgesetzten heiligsten Sakrament, ist Segensandacht und große Prozession, ist auch heilige Kommunion, aber wenn Kommunion, dann vor allem besonderer Eifer in der Vorbereitung auf den Empfang und in der Danksagung nach demselben. Denn die genannte Isolierung des Sakramentes unter dem Gesichtspunkt der realen Gegenwart hat sich auch in der Auffassung der

---

<sup>11</sup> E. Iserloh, Der Wert der Messe in der Diskussion der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert: Zeitschr. f. kath. Theologie 83 (1961) Heft I.

Kommunion durchgesetzt: Man sah darin nicht mehr in erster Linie die Teilnahme am Opfer, die Opferspeise, das heilige Mahl — die Kommunion ist ja im 18. und 19. Jahrhundert vorwiegend außerhalb der Messe gespendet worden —, sondern den Besuch des Heilandes, der aus dem Tabernakel kommt. Selbst wenn die Kommunion noch innerhalb der Messe empfangen wurde, war doch die Kommunionandacht eine Sache für sich, die mit der Messe kaum etwas zu tun hatte.

Es hat vielleicht kein Zeitalter so viel Fleiß und Eifer aufgeboten, um die Kinder auf die erste heilige Kommunion vorzubereiten, als das 19. Jahrhundert. Welche Anspannung aller Kräfte — des Katecheten und der Kinder! Welche Hochstimmung durch Wochen und Monate! Die erste Kommunion wird zum „schönsten Tag des Lebens“; denn es ist der Tag der Begegnung des Kindes mit dem Heiland — der ersten Begegnung. Wirklich der ersten Begegnung? Das hätte man eigentlich sich fragen müssen. Denn die erste Begegnung, die große, umwandelnde Begegnung ist ja in der Taufe geschehen; da ist das Kind in den Leib Christi eingegliedert worden, da ist es in die Auferstehung Christi hineingenommen worden, da ist das Kind Christ geworden. Aber die Eucharistie, in der Christus gegenwärtig ist, die Kommunion, in der er persönlich empfangen wird, hat im Bewußtsein dieser Zeit so sehr alle anderen Sakramente überstrahlt, daß von ihnen, und selbst von der Taufe, fast nichts mehr übrigblieb als ein vorgeschriebener Ritus, in dem gewisse Gnadenwirkungen vermittelt werden. Die Kommunion war ein einsamer Gipfel und darum auch die Kommunionandacht eine Sache für sich.

Selbst die durch Pius X. eingeleitete Kommunionbewegung hat, soviel Gutes sie sonst stiften mochte, in dieser Hinsicht wenig geändert. Wenn im 19. Jahrhundert noch der Akzent auf der Verehrung des heiligsten Sakramentes lag, so verschob er sich nun auf den Empfang, was gewiß ein großer Fortschritt war. Aber Henry Fischer hat nicht unrecht, wenn er von einem isolierten Kommunionverständnis spricht, ebenso wie er von einem isolierenden Meßopferverständnis redet<sup>12</sup>. Findet sich ja auch in den Darstellungen der Eucharistielehre nun bis hinein in die Katechismen regelmäßig die Aufteilung: Sakrament, Messe, Kommunion, ja wohl auch manchmal die Reihenfolge: Sakrament, Kommunion, Messe. Wir müssen also von einer Auflösung sprechen, die sich in der Auffassung der Eucharistie vollzogen hat. Alle Stücke sind da. Alle Glaubenssätze werden festgehalten und eifrig bekannt — aber die Einheit, der Sinn für das Ganze, für die Harmonie ist verlorengegangen.

---

<sup>12</sup> H. Fischer, Eucharistiekatechese und Liturgische Erneuerung, Düsseldorf 1959.



Dabei müssen wir gestehen, daß auch bei dieser Weise der eucharistischen Frömmigkeit unendlich viel Segen und Kraft vom heiligsten Sakrament ausgegangen ist. Das Sakrament ist so reich, daß man auch von einem Teil des großen Geheimnisses leben kann, sozusagen von einem Bruchstück der heiligen Hostie. Es wäre nicht schwer, lange Reihen von Heiligen aufzuzählen, deren Frömmigkeit ihren Mittelpunkt im Tabernakel hatte: von einem heiligen Paschalis B a y l o n angefangen, dessen Reliquien eigens von Spanien zum Eucharistischen Weltkongreß nach München gebracht wurden, bis zu Damian d e V e u s t e r, der versicherte, er würde es bei den Aussätzigen nicht ausgehalten haben, wenn er nicht den Heiland im Tabernakel seiner Kapelle hätte, und bis zum Wüstenheiligen des 20. Jahrhunderts, Charles d e F o u c a u l d, dessen Grundsatz es war, man müßte überall dort, wo die Gottesferne am größten ist, Stätten der Anbetung des heiligsten Sakramentes errichten. Und jeder dieser Großen vertritt Millionen und Millionen frommer Beter und eifriger Christen, die denselben Weg gegangen und auf demselben Wege heilig geworden sind. Wir dürften es nicht wagen, Kritik an ihrer Frömmigkeit zu üben oder uns über sie zu erheben. Ihre Weise der Frömmigkeit war gut, war in ihren Verhältnissen die selbstverständliche, die richtige, selbst wenn es vielleicht nicht die bestmögliche war.

Und doch dürfen und müssen wir gestehen, daß es Zeit war, die Isolierung der Teile zu überwinden. In der Zeit einer immer weitergreifenden Säkularisierung des Lebens, einer immer tiefer fressenden Gottentfremdung ist es auch für die Kirche eine Notwendigkeit, die gesammelte Kraft ihrer Lehre und ihrer Geheimnisse aufzubieten.

Die liturgische Erneuerung unseres Jahrhunderts ist in weitem Umfang nichts anderes als der Versuch, aus den Teilen wieder das Ganze aufzubauen, insbesondere die heilige Eucharistie wieder in ihrem vollen, gesammelten Sinn zur Geltung zu bringen. Gerade die historischen Studien der letzten Generationen haben es uns ermöglicht, die geschichtliche Entwicklung auch in diesem Punkt zu überschauen und deutlicher den Vorgang zu sehen, in dem Teilaspekte des eucharistischen Geheimnisses allmählich auseinandergetreten sind. Sie haben es uns ebenso ermöglicht, auch das Idealbild wieder klarer zu erfassen, das am Anfang stand und das wir heute so bitter nötig haben.

Vielleicht war das Hochfest der Eucharistie, das wir in München vor wenigen Monaten gefeiert haben, die erste große Gelegenheit, bei der die Wiederentdeckung dieses Idealbildes vor aller Welt offenbar geworden ist: Es war nicht mehr sosehr der Kult der Eucharistie, der sich hier in großen Ausmaßen vollzogen hat, es war die Feier der Eucharistie, und es war die Feier der Eucharistie in den großen Zusammenhängen der

christlichen Heilsordnung. Denn da haben wir die Kirche erlebt, wie sie die Eucharistie gefeiert und die Eucharistie empfangen — und doch wahrhaftig auch die Eucharistie verherrlicht hat. Da haben wir die Eucharistie erlebt, wie sie die Kraft hat, das Volk Gottes zusammenzuführen und zusammenzuhalten. Hier ist das *corpus mysticum* offenbar geworden in seinem vollen, alten und großen Sinn. Es ist nicht zufällig, daß dieses Wort zuerst vom sakramentalen Leib gebraucht worden ist: in der Kommunion empfangen wir den geheimnisvoll verborgenen Leib des Herrn, das *corpus mysticum* — so hat man noch in der Karolingerzeit gesagt. Aber aus dem Bewußtsein heraus, daß dieser geheimnisvoll verborgene Leib die Kraft hat, sich gewissermaßen noch einmal zu verwirklichen, sich hineinzuverkörpern in diese sichtbare Menschenwelt, sich darzustellen in der Vielheit der Glieder, die sich aufbauen zum Leibe Christi, der die Kirche ist, hat man begonnen, vom *corpus mysticum* zu sprechen, das die Kirche ist<sup>13</sup>. Ja, das ist nur noch einmal der Leib des Herrn, das ist die irdische Offenbarung dessen, was im Sakrament enthalten ist und was einmal in himmlischer Wirklichkeit vollendet werden soll.

Die Entdeckung der Kirche, das Wiedererwachen des Kirchenbewußtseins ist ja eine der erfreulichsten Erscheinungen innerhalb der religiösen Erneuerung der Gegenwart. Welche Kraft dieses Kirchenbewußtsein schon erlangt hat, ist am deutlichsten sichtbar am neueren Kirchenbau. Der Kirchenbau der letzten Jahrzehnte kann sich an sinnenfälligem Glanz und an künstlerischem Reichtum nicht messen mit den Kirchenbauten des Barock oder auch mit den großen Kathedralen des gotischen Zeitalters; wohl aber kann er sich mit ihnen messen an Klarheit und religiöser Tiefe des Gedankens. Dort hat man geglaubt, die Herrlichkeit des Himmels, den Jubel der triumphierenden Kirche auf diese Erde herabziehen zu können. Man hat das Hereinleuchten der jenseitigen Herrlichkeit und die Wohnung Gottes zu gestalten gesucht. Die Menschen der irdischen Welt waren, so gewaltig die Ausmaße der Gotteshäuser sein mochten, doch nur am Rande in den Plan einbezogen. Unser Kirchenbau hat begonnen, folgerichtig den Raum der Ecclesia, der heiligen Versammlung zu gestalten, der Versammlung hier auf Erden, die nach Gott ausschaut und nach dem Kommen seines Reiches, die sich von Gott berufen und von ihm begnadet weiß, die von ihm gespeist wird mit dem heiligen Brote vom Altar, die aber fest auf dieser Erde steht und auf dieser Erde, an diesem Orte Gott verherrlichen will.

Mit diesem neugewonnenen Kirchenbewußtsein ist zugleich die Erkenntnis gegeben, daß die Kirche, die um das heilige Sakrament sich

<sup>13</sup> H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen-âge*, Paris 1944.

sammelt und von ihm zusammengehalten wird, nicht eine im Jenseitigen schwebende und verschwebende Größe ist, wie man es sich wohl manchmal vorstellt, wenn von den Vorzügen und der göttlichen Ausstattung der Kirche die Rede ist, sondern daß es die ganz konkrete, erdverwachsene Kirche ist, die Kirche an tausend Orten, die Kirche hier und jetzt, um diesen Altar, um tausend Altäre versammelt, die Kirche aus Männern und Frauen, aus Arbeitern, Bauern und Handwerkern, aus Greisen und Kindern. Und diese vielen irdisch-konkreten Menschen sind, wenn sie zur Feier der Eucharistie versammelt sind, auch nicht herausgehoben aus ihrer irdischen Welt in eine Region, die nichts mit den Sorgen des Alltags zu tun hätte, sondern es ist gerade der Alltag, es ist die derbe irdische Wirklichkeit, die von ihnen Sonntag für Sonntag zum Altar getragen wird, dargestellt durch die irdischen Gaben von Brot und Wein, vom Brot unserer irdischen Äcker und vom Wein unserer irdischen Weinberge, die danksagend hineingehoben wird in das eine weltüberwindende Opfer Christi, daß sie in ihm verklärt und vergeistigt werde, zum Lobpreis für die göttliche Majestät. Es ist genau das, was wir eingangs in den Worten des ersten Petrusbriefes gefunden haben: die Gläubigen als lebendige Steine zum heiligen Tempel aufgebaut, um durch Christus ihr ganzes Leben als geistgetragenes Opfer Gott darzubringen.

Es ist schon geäußert worden: durch die liturgische Bewegung sei die Verehrung des eucharistischen Heilandes gemindert worden. Mag sein. Der Hauptakzent liegt nicht mehr auf einem Teilaspekt, auf einem einzelnen Punkt eucharistischer Möglichkeiten, sondern auf dem Eigentlichen und auf dem Ganzen. Unser Blick ist wieder auf den Mittelpunkt gerichtet und der Mittelpunkt beginnt in hellerem Glanze zu leuchten; aber auch im Umkreis beginnen Regionen aufzuleuchten, die bisher nur in mattem Schimmer gelegen sind: Wir glauben wieder die heilige Kirche besser zu verstehen, die Kirche, die die Eucharistie feiert, und die Einheit der Kirche, nach der das Sakrament ruft, und die heilige Taufe, aus der die Kirche hervorgeht; aber auch das Wort Gottes, das der andere Tisch ist, von dem das Volk Gottes gespeist wird und mit dem wir jede Feier der Eucharistie beginnen, hat für uns einen neuen, reicheren Klang.

Ein erleuchtetes Denken von der Eucharistie weiß sehr gut, daß auch nicht in der Häufung der eucharistischen Feier das Heil liegen kann, daß selbst die Zahl der Kommunionen nicht immer der beste Gradmesser ist für den Stand einer Gemeinde, daß das sakramentale Leben nicht vom personalen getrennt werden darf, von der ständigen geistigen Begegnung des Einzelnen mit seinem Gott. Gerade die Hochschätzung der Eucharistie lehrt uns, daß zu seiner Höhe Stufen hinaufführen müssen, daß in der gottesdienstlichen Planung einer Gemeinde das Andachtswesen seine Stelle

haben muß, das gemeinsame kirchliche Beten auch außerhalb der eucharistischen Feier; daß seine Stelle haben muß die Erschließung des Wortes Gottes und das Bewußtwerden der frohen Botschaft, die an uns ergangen ist, daß also vor allem die rechte Wortverkündigung das Korrelat sein muß zu einem würdigen Gottesdienst.

Ja, wir brauchen uns nicht einmal zu sorgen um eine besondere eucharistische Frömmigkeit. Wenn sie nur eingebaut ist, wie in den Jahrhunderten der frühen Kirche, in das Ganze des christlichen Lebens! Nur darum müssen wir uns immer mühen, daß die Gläubigen den ganzen Reichtum der göttlichen Liebe erfassen, der in Christus zu uns gekommen ist, und daß sie ihm in Glaube, Hoffnung und Liebe antworten. Dann wird es sie von selber drängen zum großen *Gratias agamus Domino Deo nostro*, zum großen εὐχαριστεῖν, zur εὐχαριστία, die der Herr selber uns gelehrt hat. Das wird dann die gesündeste und haltbarste Form eucharistischer Frömmigkeit sein.



## Gottes Volk im Neuen Bunde

Von Professor Ignaz Backes, Trier\*

Bei den Geisteswissenschaften läßt sich beobachten, daß sie zwar wissen um ihre Zeitgebundenheit, aber dennoch in der Suche nach überzeitlichen Wahrheiten bestrebt sind, vom Drucke der Tagesmeinung und der Modeworte sich frei zu halten. Wenn aber in einer Studie das Tagesgespräch zu laut anzuklingen scheint, dann wird leicht der Verdacht rege, hier sei zum Schaden der Wissenschaft dem Zeitgeschmack zu viel nachgegeben worden. In der katholischen Theologie hat das ein Buch erfahren müssen, das 1940 von Mannes Koster O.P. unter dem Titel „Ekklesiologie im Werden“ veröffentlicht wurde. Damals wurde viel geredet und geschrieben von der Volksgemeinschaft und dem Herrenvolk. Und Koster setzte sich leidenschaftlich dafür ein, daß die einzige „bildlose und sehr deutliche Sachbezeichnung“<sup>1</sup> für die Kirche sei: Volk Gottes.

Gewiß gab Koster auch sonst Anlaß zu berechtigter Kritik. Man fragte sich, ob wirklich alle bisherige Erforschung und Darstellung der Ekklesiologie noch im vorwissenschaftlichen Stadium stecke, wie Kusters Buchtitel „Ekklesiologie im Werden“ es schon besagte. Karl Adam polemisierte gegen den Vorwurf des Heilspersonalismus, der bei Augustinus und bei den späteren Autoren die Sicht auf das Wesen der Kirche versperrt habe<sup>2</sup>. Zu scharf schien Kusters Sprache gegen die Auffassung zu sein, die Kirche sei der mystische Leib Christi und sei die Kultgemeinschaft. Beide Begriffe hielt Koster „schon im Ansatz“<sup>3</sup> als Wege zur Wesensschau für verfehlt. Aber gegen solche Begriffe die Definition „Volk Gottes“ einzutauschen, schien damals, 1940, so abwegig zu sein, daß das Rundschreiben, das Pius XII. über die Kirche 1943 herausgab, die Enzyklika *Mystici Corporis*, die Bezeichnung „Volk Gottes“ nicht einmal erwähnte.

Die großen systematischen Werke der Theologen des 12. und 13. Jahrhunderts bieten keine eigene Abhandlung über die Kirche. Die Heilsgeschichte wissenschaftlich darzustellen und dabei der Idee vom Gottesvolke des Alten Bundes und des Neuen Bundes Raum zu geben, das war der Hochscholastik nicht möglich, weil die Geschichte als Wissenschaft noch nicht gepflegt wurde. Aktuelle Probleme, die das Wesen der Kirche betreffen, gaben später Anlaß zu manchen ausgezeichneten Traktaten über

---

\* Rede bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Theologischen Fakultät Trier am 6. Dezember 1960.

<sup>1</sup> Koster 143.

<sup>2</sup> Theol. Quartalschrift 122 (1941) 158.

<sup>3</sup> Koster 144.

das Verhältnis von Kirche und Staat, von römischem Primat und allgemeinem Konzil. Aber darin wurde keine Gesamtschau der Kirche geboten und theologisch begründet. Selbst vom 16. Jahrhundert ab wurde es nicht viel besser. Robert Bellarmin, der Begründer der neuzeitlichen Fundamentaltheologie, gab eine Beschreibung der Kirche, die zwar sehr geeignet war, um über wesentliche Fragen des Kirchenbegriffes mit den nichtkatholischen Christen zu diskutieren<sup>4</sup>. Aber Bellarmins Definition sah die Kirche zu sehr von außen her. Hervorgehoben wurde darin das äußere Bekenntnis zum christlichen Glauben, die sichtbare Teilnahme an den Sakramenten und die erfahrbare hierarchische Ordnung. Das innere Wesen der Kirche, das im übernatürlichen Glauben bejaht wird, war übergangen. Bellarmins Weise, die Kirche zu definieren, wurde aber maßgebend für viele theologischen Werke und Volkskatechismen der Folgezeit.

Aus dem Trümmerfeld, das die Französische Revolution und die ihr folgende deutsche Fürstenrevolution mit ihren Säkularisierungen um 1800 den theologischen Fakultäten und Ordensschulen bereiteten, erstand die katholische Theologie nach 1815 zu neuer Blüte. Im Zeitalter der Romantik begeisterte man sich in Tübingen für die Kirche als den fortlebenden Christus, während die mit Perrone und Passaglia anhebende römische Neuscholastik die Kirche vornehmlich sah als den mystischen Leib Christi. Zu dieser Schule gehörte Clemens Schrader, dessen Vorlesungen über die Kirche, wie sie in Manuskripten von 1856 an vorliegen, im vergangenen Jahre durch Heribert Schauf veröffentlicht wurden<sup>5</sup>. Vom Volke Gottes im Neuen Bunde hat Schrader in seinen Vorlesungen nie gesprochen. Schauf<sup>6</sup> weist zur Erklärung hin auf den Mißbrauch dieses Begriffes durch eine damals entstandene protestantische Sekte.

Deutlich greifbar ist der Einfluß Schraders und seines damals in Rom lehrenden Landsmannes und Mitbruders, des Westfalen Joseph Kleutgen, in dem ersten Entwurf der dogmatischen Constitutio über die Kirche, die für das I. Vatikanische Konzil von 1869 bis 1870 ausgearbeitet wurde<sup>7</sup>. Der Begriff der Kirche als des mystischen Leibes Christi gab diesem „Schema“ das entscheidende Gepräge. Immerhin war der Begriff des Gottesvolkes nicht unterdrückt. In der Kritik, die viele Bischöfe an

<sup>4</sup> Bellarmin, *De ecclesia militante* III 2 (Ingolstadt 1589) 192: *Coetus hominum eiusdem christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatus sub regimine legitimorum pastorum et praecipue unius Christi in terris vicarii, Romani Pontificis*.

<sup>5</sup> *De corpore Christi mystico sive de ecclesia Christi theses*. Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader (Fbg. 1959).

<sup>5a</sup> Nur (bei Schrader-Schau 285) „unus populus electus“.

<sup>6</sup> Schrader-Schau 171. Vgl. *Collectio Lacensis* VII 595a.

<sup>7</sup> Mansi, *Conciliorum...collectio* 51, 540 A.

diesem Schema üben<sup>8</sup>, wurde von einigen eine heilsgeschichtliche Schau der Kirche, die auch den Alten Bund einbegreifen sollte, gefordert. Daraufhin verbesserte Kleutgen sein Schema und erläuterte die Änderungen in einem Referat, das er vortrug<sup>9</sup>. Aber noch ehe die lehramtliche Verlautbarung über die Kirche zu Ende beraten und beschlossen war, wurde das Konzil vertagt.

In den theologischen Schulen und Lehrbüchern wurde nach 1870 bis in die ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts die Lehre von der Kirche fast nur aus der Sicht heraus behandelt, die von der Fundamentaltheologie gefordert wird. Die Folge war, daß nur einige Wahrheiten über die Kirche vordergründig erhellt wurden, wie z. B. ihre Gründung und die Einsetzung der Hierarchie durch Christus, deren Fortbestand nach dem Willen Christi, die Unfehlbarkeit zum Schutze und zur Weitergabe der göttlichen Offenbarungswahrheiten, ferner die Sichtbarkeit, Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Die letzten vier Wesenseigentümlichkeiten wurden zudem vornehmlich nur als äußere Erkennungszeichen gesehen, nicht als aus dem Wesen der Kirche hervorbrechende Eigentümlichkeiten. Selbst der größte katholische Dogmatiker des 19. Jahrhunderts, der aus der römischen Schule Passaglias hervorgegangene Matthias Josef Sch e e b e n, fand keinen Zugang zu dem Begriff „Volk Gottes“. Dagegen ist bei Hermann Josef S c h e l l diese Idee wenigstens da und dort in seiner Dogmatik erwähnt<sup>10</sup>.

Als nach dem ersten Weltkrieg gemäß einem Wort Romano G u a r d i n i s die Kirche in den Seelen wieder erwachte<sup>11</sup>, genügte vielen nicht mehr das, was bis dahin im Hinblick auf die Unterscheidung der katholischen Kirche von den anderen christlichen Bekenntnissen in ermüdender Wiederholung geschrieben und gesagt worden war. Man besann sich auf das Wesen der Kirche als Gesellschaft und Gemeinschaft, auf ihre Rechtsgestalt und die innere Seite, die Liebe des Heiligen Geistes als der Seele der Kirche. Vor allem aber trat die Kirche ins Blickfeld als der mystische Leib Christi. Mehrere populäre Darstellungen wiesen darauf hin. Von wissenschaftlichen Veröffentlichungen seien hervorgehoben das zweibändige Werk von Emil Mersch S.J.: *Le corps mystique du Christ* (Löwen 1933) und die Bücher und Artikel des niederländischen Jesuiten Sebastian T r o m p, der in Rom an der Gregorianischen Universität lehrt

---

<sup>8</sup> Mansi 51, 736 A-B. 742 C. 743 D. 745 C. 754 A. 756 A. C. 757 A-B. 758 B. 759 A. 760—761. 762 B. 763 B. 863 C. 866 C. 878 C. 893 C-D. 911 A. 923 C-D.

<sup>9</sup> Mansi 53, 308 B-C, 317 B. 396. 400. 403. 444.

<sup>10</sup> Kathol. Dogmatik (Paderborn 1899) I 14; III 1, 383. 395.

<sup>11</sup> Vom Sinn der Kirche (Mainz 1922) 1.

und Sekretär der theologischen Kommission zur Vorbereitung des II. Vatikanischen Konzils ist<sup>12</sup>.

Immerhin war auch in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen die Idee von der Kirche als dem Volke Gottes nicht ganz von der Theologie vergessen worden. So schrieb Ludwig Kösters S.J. in seinem Buche „Die Kirche unseres Glaubens“<sup>13</sup>: „Die Kirche ist also das vor Gott versammelte Volk, das neue Gottesvolk, das an die Stelle Israels getreten ist und die verheißene Erfüllung des Vorbildes in sich trägt... Wie sich Jesus das ‚Gottesvolk‘ auf Erden denkt, hat er mit seiner Predigt vom Gottesreich ausführlich gesagt; die Kirche ist das irdische äußere Gottesreich, in dem das Gottesvolk... dem seligen Endreich zugeführt wird.“

Nach dem zweiten Weltkrieg hat die Auffassung, daß die Kirche Gottesvolk sei, Boden gewonnen. Der Kanonist Klaus Mörsdorf lehrt, die Kirche sei das in hierarchischer Ordnung lebende neue Gottesvolk zur Verwirklichung des Reiches Gottes<sup>14</sup>. In der Festschrift Otto Karrer zum 70. Geburtstag dargebracht, unter dem Titel „Begegnung der Christen“, sprechen die Beiträge von Anton Vögtle, Heinrich Schlier, Magnus Löhrer und Yves Congar von der Kirche als dem Volke Gottes<sup>15</sup>. Auch das oben erwähnte Buch von Heribert Schauf, das die Vorlesungen Schraders über die Kirche veröffentlicht und kommentiert, hat mit dieser Idee sich auseinandergesetzt<sup>16</sup>. Dasselbe tut Felix Malmberg, wie Schauf ein Schüler Tromps, in dem soeben ins Deutsche übersetzten Buch: Ein Leib — ein Geist<sup>17</sup>. Dort sind auch noch andere Autoren samt ihren Bedenken gegen die Bezeichnung ‚Volk Gottes‘ angeführt.

Vor allem sei hier auf das umfangreiche Werk „Katholische Dogmatik“ von Michael Schmaus verwiesen<sup>18</sup>. In dem Halbband, den er der Ekklesiologie vorbehalten hat, verweist er oft auf den Begriff „Volk Gottes“, so bei der Wort- und Sacherklärung<sup>19</sup>. Seine Definition der Kirche

<sup>12</sup> *Corpus Christi quod est Ecclesia I-III* (Romae 1937. 1960).

*De Spiritu Sancto anima corporis mystici I. testimonia sel. e patribus Graecis* (ed. 2. Romae 1948). *II. testimonia selecta e patribus Latinis* (ed. 2. Romae 1952).

*De nativitate Ecclesiae e Corde Jesu in cruce*. Gregorianum 13 (1932) 489—527.

*Ss. Cor Jesu et Ecclesia in Coll. Cor Jesu I* (Romae 1958) I 243—267.

*Caput influit sensum et motum*. Gregor. 39 (1958) 353—366.

„Haupt“, *Lex Theol. Kirche* V 31—32.

<sup>13</sup> 3. Aufl. Fbg. 1938. S. 142.

<sup>14</sup> Lehrbuch des Kirchenrechts (7. Aufl. 1953) I 26.

<sup>15</sup> S. 66. 105. 108. 113. 222. 408.

<sup>16</sup> Schrader-SchauF 71. 169.

<sup>17</sup> Fbg. 1960 S. 29. 87 f.

<sup>18</sup> Kath. Dogmatik 3.—5. Aufl. (München 1958) III 1.

<sup>19</sup> 32. 33. 35. 36. 38. 54. 71—82. 89. 91—92. 94. 100—101. 118—119. 124—126. 128. 140. 142. 199.



lautet<sup>20</sup>: „Die Kirche ist das von Jesus Christus gegründete, hierarchisch geordnete, der Förderung der Herrschaft Gottes und dem Heile der Menschen dienende neutestamentliche Gottesvolk, welches als Christi geheimnisvoller Leib existiert.“ Wir bemerken, daß Schmaus versucht, beide Auffassungen miteinander zu vereinigen: Die Kirche ist das Gottesvolk im Neuen Bunde, und: Die Kirche ist Christi geheimnisvoller Leib. Schmaus umschreibt das Verhältnis beider auch so<sup>21</sup>: „Die Kirche (ist) derart Volk Gottes, daß sie als Leib Christi existiert. Das neutestamentliche Gottesvolk hat die Qualität, Leib Christi zu sein.“ Den großen Abschnitt über das gottmenschliche Gepräge der Kirche eröffnet Schmaus mit dem §<sup>22</sup>: Die Kirche als Volk Gottes. Nicht nur die Sichtbarkeit<sup>23</sup>, auch die Rechtsgestalt<sup>24</sup> der Kirche wird bei Schmaus von diesem Blickpunkte her verstanden.

Aus dem Gesagten leuchtet auf, wie theologisch aktuell es ist, zu sagen: Die Kirche ist das Gottesvolk im Neuen Bunde. Aber nun müssen wir uns fragen, wie wir diese Auffassung theologisch begründen können. Die der Eigenart der theologischen Wissenschaft entsprechende Methode verweist zunächst uns auf die Zeugnisse der Heiligen Schrift und der amtlichen kirchlichen Dokumente.

Es ist allgemein bekannt, daß das Volk Israel vor Christus als das auserwählte Volk sich ansah. Sein Stammvater Abraham war von Gott ausersehen worden, damit Gott einen Bund mit ihm schliesse, ihn zum Stammvater eines Volkes mache und zum Segensträger für alle Geschlechter. Dieser Gottesbund fand seine Krönung in der gewaltigen Gotteserscheinung am Sinai. Damals sprach Gott durch Moses zum Volke<sup>25</sup>: „Mir gehört zwar die ganze Erde. Ihr aber sollt mein besonderes Eigentum unter allen Völkern sein. Ihr sollt mir sein ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk.“ Das Bundesvolk erhielt sein besonderes Bundesgesetz und seine eigene Bundesordnung. Es verpflichtete sich freiwillig darauf, Ex 24, 3—8. Moses ließ dann Brandopfer darbringen und Friedopfer schlachten. Die eine Hälfte des Blutes sprengte er an den Altar. „Dann nahm er das Bundesbuch und las es dem Volke vor. Er nahm die andere Hälfte des Blutes, besprengte damit das Volk und sprach: Das ist das Blut des Bundes, den Jaweh mit euch geschlossen hat.“ Folgende Vorstellungen gehören also im AT zusammen: Auserwählung,

<sup>20</sup> S. 48.

<sup>21</sup> 204.

<sup>22</sup> 204—239.

<sup>23</sup> 402. 404—407. 410. 428—430.

<sup>24</sup> 472. 490. 508—510. 512—514. 526. 530. 535 f. 539.

<sup>25</sup> Ex. 19, 5—6.

Bund, Gottesvolk, Heiligkeit, Gottesherrschaft, Bundessatzung, Kult des einen Gottes Jaweh und Bundestreue. Die Volk-Gottes-Idee gemäß den Schriften des AT näher auszuführen, ist hier nicht der Ort.

Aber nicht übergangen werden soll der Sprachgebrauch der Septuaginta. Sie wählte als griechische Entsprechung des hebräischen Wortes 'am nicht *ethnos*, sondern *laos*<sup>26</sup>. Dieses klang damals archaischer und feierlicher. So ließ auch das griechische Sprachgewand des AT auf Israel als das Volk besonderer Art aufmerken.

In den Schriften des NT tritt uns *laos* etwa 140mal entgegen<sup>27</sup>. Davon entfallen mehr als die Hälfte auf das Evangelium und die Apostelgeschichte des heiligen Lukas. Entgegen der Zusammenstellung, die Walter Bauer in seinem Wörterbuch zum NT gibt, wo auffallenderweise nicht alle Fundstellen aufgeführt sind, muß man sehr bezweifeln, ob *laos* im NT jemals die rein profane Bedeutung wie Volk als Masse, Menge oder Haufen habe. Der Gedanke an die Einzigkeit dieses *laos* scheint, wie auch Hermann Strathmann im Theologischen Wörterbuch zum NT annahm<sup>28</sup>, immer anzuklingen, wenn *laos* für Israeliten verwandt wird. Auch dieser spezifische Gebrauch des Wortes hat eine religiöse Grundlage. *Laos* ist im NT meistens das Volk Israel, heilsgeschichtlich betrachtet.

Außerdem werden mit *laos* im NT, allerdings nicht in den Evangelien, auch die Christen bezeichnet. Dieser Gebrauch wird nicht eigens gerechtfertigt. Denn für die junge Christenheit ergab sich das Recht, als Gottesvolk sich anzusehen, aus der heilsgeschichtlich so bedeutungsreichen Tatsache, daß Israel in seiner Mehrheit, bis auf den kleinen „heiligen Rest“, als Gottesvolk versagt hatte, indem es Jesu als den ihm verheißenen und gesandten Messias nicht anerkannte. Daher schreibt Paulus von der Gnadenwahl Gottes (Rom 9, 24—26): „Als Gefäße der Erbarmung hat er auch uns gerufen, nicht nur aus den Juden, sondern auch aus den Heiden. So sagt er bei Osee: Das Nicht-mein-Volk werde ich nennen: mein Volk; und die Nicht-geliebte: Geliebte. Und es wird geschehen an dem Orte, wo ihnen gesagt wurde: Nicht-mein-Volk seid ihr, dort werden sie Söhne des lebendigen Gottes heißen.“ Die fleischliche Abstammung von Abraham ist also nicht mehr das Entscheidende, um zum Volke Gottes zu gehören, sondern der Glaube als christlicher Glaube. Daher schreibt Paulus (Gal 3, 7): „Die aus dem Glauben sind, das sind die Söhne Abrahams“, und (Gal 3, 29): „Wir sind (nach einigen guten Handschriften: Ihr seid) wie Isaak Kinder der Verheißung“, und (Phil 3, 3): „Wir sind die Beschneidung, die wir im Geiste Gottes ihn verehren und in Christus Jesu uns rühmen,

<sup>26</sup> Vgl. Theol. Wörterbuch NT 4, 32—37.

<sup>27</sup> Vgl. ebda. 49.

<sup>28</sup> Ebda. 52

ohne auf das Fleisch zu vertrauen, obwohl ich auch dazu in der Lage wäre.“ Nach Eph 2, 11—22 sind die Heiden, die früher keine Bürger und Volksgenossen Israels waren, nun im Blute Christi zum Gottesvolk gebracht worden. Tit 2, 13—14 verwendet Paulus Ausdrücke aus Stellen des AT, in denen das „Eigentumsrecht Gottes an seinem Bundesvolk und die Reinigung des Volkes für seine ausgewählte Stellung“<sup>29</sup> ausgesagt wird, um sie auf die Christen anzuwenden: „Wir erwarten die selige Hoffnung und die Erscheinung der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Heilandes Christus Jesu. Er hat sich für uns hingegeben, um uns loszukaufen von aller Gesetzeslosigkeit, und um sich ein Volk zu reinigen, das ihm zu eigen gehört.“ Beachtlich ist hier außerdem, daß die Christen Volk Christi, nicht nur Volk seines Vaters sind, weil sie durch Christi Todestat dessen Eigentum geworden sind.

Selbst der dem jüdischen Volksgesetz treu ergebene Apostel Jakobus hat, nach Act 15, 14, auf dem „Apostelkonzil“ gesagt, Gott selber habe beim römischen Hauptmann Cornelius und dessen Hause, als sie Christen wurden, eingegriffen, um auch aus den Heiden „Volk“ seinem Namen zu bereiten. Mit den Worten „Viel Volk gehört mir in dieser Stadt“ tröstet Jesu in nächstlicher Ansprache den in Korinth verzagenden Apostel Paulus (Act 18, 10).

Wie wir schon gesehen haben, sind heilsgeschichtlich Volk Gottes und Gottesbund untrennbar. Daher fehlt auch die Idee vom Gottesbunde nicht im NT. Jesu selbst hat davon gesprochen, und zwar bei einer seiner wichtigsten Taten. Als er das letzte Abendmahl mit seinen Aposteln feierte, sagte er nach dem „petrinischen“ Bericht bei Mc 14, 24 und Mt 26, 28: „Das ist mein Bundesblut, das für viele vergossen wird.“ Nach der „paulinischen“ Fassung 1 Cor 11, 25 und Lc 22, 20: „Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute.“

Wie ein urchristlicher Kommentar zu diesen Vorstellungen von Jesu Neuem Bunde und dem Bundesvolk lesen sich manche Teile des Hebr. Als Hoherpriester des Gottesvolkes hat Jesu die Sünden des Volkes gesühnt (2, 17). Das Vorbild des AT erfüllend hat er außerhalb des Stadttores von Jerusalem sein Opfer für das Volk dargebracht (13, 12). Gottes Sabbatruhe ist ein sicheres, allerdings künftiges Heilsgut des Volkes (4, 9). „Unter vorwiegend kultischem Gesichtswinkel wird der erste, von Moses unter Blutsprengung vollzogene Bund“<sup>30</sup> hingestellt als nicht untadelig, veraltet, greisenhaft, dem Verschwinden nahe. Dagegen ist der von Jesu als dem Mittler und Bürgen geschlossene Bund der neue, der zweite, der höhere, der ewige. Auf der Grundlage höherer Verheißungen

<sup>29</sup> Joseph Freundorfer in Regensburger NT 7, 257 (Rgb. 1950).

<sup>30</sup> Otto Kuß im Regensburger NT 8, 72 (Rgb. 1953).

ist er geschaffen. Seine Heilsgüter werden auf Grund des Opfertodes Jesu zuwendbar. Jesu Blut ist Bundesblut. Aus dem Hebr gewinnen wir auch letzte Klarheit darüber, daß nicht als Summe einzelner Individuen die Christen das Gottesvolk des Neuen Bundes sind, sondern die Christenheit als Gemeinschaft, als Bundesvolk.

Wie eine Zusammenfassung des Gesagten erscheinen die größtenteils dem AT entnommenen Lobeserhebungen 1 Petr 2, 9: „Ihr seid ein ausgewähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliges Volk, ein Eigentumsvolk, um die Großtaten dessen zu verkünden, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat. Einst waret ihr ein Nicht-volk, jetzt aber seid ihr Gottes Volk.“

Mit eigenen Worten aber können wir die Lehre des NT vom Volke Gottes so rekapitulieren: Mit der Zwölfzahl seiner Apostel hat schon Jesus auf eine Kontinuität mit dem Gottesvolk der 12 Stämme Israels hingewiesen. Auch im Worte *ekklesia* kann man diese verbindende Linie angedeutet sehen. Mag auch erst Paulus den Begriff des Gottesvolkes für die Kirche geprägt haben, um, wie L. C e r f a u x meint<sup>31</sup>, darzutun, daß die Heidenchristen in der Kirche vollberechtigt sind, so ist es doch ein ursprünglicher Wesenszug der kirchlichen Verkündigung, daß die Christen Abrahams Nachkommenschaft darstellen und damit Träger der Verheißungen sind. Das neue Volk gehört dem Vater-Gott und dem Christus Jesu. Dieser hat es geschaffen, als er den Neuen Bund in seinem Blute schloß. Er hat seinem Volke sein Gesetz und seinen Heiligen Geist gegeben. Das neue Gottesvolk ist zwar aus Judenchristen und Heidenchristen zusammengesetzt, aber es ist ein einziges Volk. Es ist auch das heilige Volk, das im Heiligen Geiste durch Christus dem Vater sich naht als eine königliche Priesterschaft und den Geist der Heiligkeit in sich bewahrt. Es schaut aus auf die Erscheinung der Herrlichkeit seines Herrn.

Wie die Kirche sich selbst versteht, zeigen uns besonders deutlich ihre Gebete. In Formularen des römischen Meßbuches für die Sonn- und Festtage des Herrn, die fast alle aus dem ersten Jahrtausend christlicher Zeitrechnung stammen, nennt die Kirche sich mehr als 30mal das Volk (Gottes)<sup>32</sup>. Ungefähr ebenso oft spricht sie von sich als dem Volke (Gottes) in den Gebeten der Heiligenfeste. In zahlreichen Gesangstexten des Introitus, Graduale, Offertorium und der Kommunion sind schließlich Worte, die im ursprünglichen Sinne vom Gottesvolke des Alten Bundes gelten, auf die Kirche übertragen, eben weil sie als das neue Gottesvolk sich fühlt<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Vgl. Stanislas J a k i, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie* (Herder, Rom 1957) 167.

<sup>32</sup> Vgl. diese Zeitschrift 69 (1960) 114.

<sup>33</sup> Nähere Angaben bei S c h m a u s a. a. O. 205 f.



Freilich konnte es bei der Weitergabe dieser Botschaft im Gottesdienst und erst recht bei den ersten Versuchen, theologischen Einblick in diese Wahrheit zu gewinnen, nicht vermieden werden, daß auch andere Vorstellungen vom Volke Gottes, als Bibel und Liturgie sie bieten, in die Überlieferung einfließen. Sie mußten mit den biblischen und liturgischen Texten verglichen und dann entweder mit ihnen verbunden oder von ihnen abgegrenzt werden. Ein lehrreiches Beispiel bietet Augustinus. Bei ihm lassen sich wie Joseph Ratzinger mit Hilfe des Zettelkataloges zum *thesaurus linguae latinae* in München feststellen konnte, zwei Auffassungen von *populus* nachweisen<sup>34</sup>. Die erste ist die alte römische, juristisch geprägte des Cicero. Für sie ist *populus* „das Heilsvolk“, eine „durchaus religiös gemeinte Größe, deren (objektive) *religio* sich in seiner rechtsetzenden Kraft offenbart (*sanctum* ist was der *populus* ‚sanciert‘ hat!)“<sup>35</sup>. „Diesem ursprünglich römischen *populus*-Begriff steht radikal entgegen das aus dem Geiste der stoischen Philosophie geborene Verständnis von *populus*, wie es auf lateinischem Sprachboden vor allem bei Seneca sich spiegelt.“<sup>36</sup> „So erscheint dem individualistisch-weltbürgerlichen Denken des Stoikers der *populus* gerade als der eigentliche Träger des Unheils in der Welt.“ „Aller *populus* gefährdet die wahre Philosophie. In der Sprache der Philosophen ist *populus* ein Unheilsbegriff.“<sup>37</sup> Augustinus aber huldigte ursprünglich dem Standpunkt Senecas und nahm erst später den *populus*-Begriff des Cicero auf, um ihn freilich im analogen Sinne eines pneumatischen Volkes auf die Kirche anzuwenden.

In der Folgezeit hat die Idee vom Gottesvolk des Neuen Bundes keine tiefgehenden Spuren in der Theologie hinterlassen. Die theologische Auseinandersetzung mit den Juden als Gottesvolk blieb nach dem Dialog Justins des Martyrers mit dem Juden Tryphon sehr dürftig. Paulus selbst hatte Christus den Mittler zwischen Gott und den Menschen, eben allen Menschen, genannt, ohne dabei den Bund und das Bundesvolk zu erwähnen<sup>38</sup>. Häresien wie Gnosis und Pelagianismus zwangen, die Aufmerksamkeit besonders auf die Lehren der Gesamtschöpfung und das Verhältnis Adams zu Christus und umgekehrt zu richten, das schon den Apostel Paulus beschäftigt hatte<sup>39</sup>. In die theologische Systematik aber, wie sie von Johannes von Damaskus bei den Griechen und später von Petrus Lombardus und den ihm folgenden scholastischen Theologen aus-

<sup>34</sup> Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (München 1954) 258.

<sup>35</sup> S. 259.

<sup>36</sup> S. 260.

<sup>37</sup> S. 261.

<sup>38</sup> 1 Tim 2, 5.

<sup>39</sup> 1 Cor 15; Rom 5.

gebaut wurde, ist der heilsgeschichtlich gewonnene Begriff vom Gottesvolk im Neuen Bund nur schwer einfügbar. Endlich war die Soziologie bisher noch zu wenig ausgebildet, um den Volksbegriff wissenschaftlich verwendbar darzubieten.

Die theologische Forschung darf auch bei der Idee vom Gottesvolk des Neuen Bundes sich nicht darauf beschränken, die Texte der heiligen Schriften zu sammeln und zu sichten, aus denen hervorgeht, daß an Stelle des alten nun das neue, eine und heilige Bundesvolk getreten ist. Sie muß nicht nur das Selbstverständnis der Kirche darstellen und zeigen, bis zu welchem Maße und in welcher Weise diese Lehre bei den Theologen der Vergangenheit gewachsen ist an Bedeutungsklarheit und -fülle. Der Theologie ist zu jeder Zeit aufgegeben, anhand ihrer Autoritäten, aber dennoch selbständig, die Ideen der göttlichen Offenbarung zu durchdringen.

Sie legt also dar, wie der profane Begriff „Volk“ bei ihr zu verstehen ist, eben nur analog, so daß also die Ähnlichkeit und die Unähnlichkeit des gewöhnlichen und des theologischen Begriffes offenbar werden. Das Volk ist nie eine Maschine, nie eine Masse, sondern ein Ordnungsgefüge selbstbewußter und selbstverantwortlicher Menschen. Die Person des Einzelmenschen ist mit seinem ganzen Wesen in ihrer Freiheit auf die Gemeinschaft hingeordnet. Blutsverbundenheit ist schon für die Zugehörigkeit zu einem profanen Volke nicht unbedingt erforderlich. Größere Bedeutung besitzt hier allgemein die Gesamtkultur.

Die Bezogenheit des einzelnen auf die Gemeinschaft ist für den Menschen wesentlich. Sie bleibt es, auch wenn der Mensch im Lichte des göttlichen Heiles gesehen wird. Der Mensch ist Abbild Gottes des einen und dreieinen. Die personalen Wechselbeziehungen zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist sind beim Menschen schon insofern nachgebildet, als kein menschliches Individuum sein Dasein beginnen und sein Wesen vollenden kann, ohne daß es zu andern menschlichen Personen in mannigfache Wechselbeziehungen tritt. Ein solches Bild Gottes ist auch der sündige Mensch noch. Volk ist keine Gesellschaft, die vom Bösen ihren Ursprung herleitet. Der Schöpfergott will Gemeinschaft und Volk als ein Gut.

Damit wird es zu einem Prinzip der gottgewollten Sittlichkeit unter Menschen, daß dem einzelnen von der Gemeinschaft die ihm unentbehrliche Hilfe gewährt wird und er als einzelner wiederum die Gemeinschaft fördert. Der kultisch-religiöse Bereich steht nicht außerhalb dieses Pflichtenkreises und des Subsidiaritätsprinzips.

Aber die Pflicht der Gottesverehrung ist in die übergeschöpfliche Ordnung des göttlichen Heiles hinausgehoben. Um in heiligem Dienste

Gott zu nahen, ist einst die Auserwählung Abrahams und seiner Nachkommenschaft geschehen. Im Gottesbund wurde diese zum Gottesvolk. Kein natürliches Volksgut wurde dabei gemindert, erst recht nicht vernichtet. Aber dennoch: Gottesvolk ist nicht dasselbe, was irgend ein Volk sonst ist.

Wenn wir aber sagen: Gott schuf sich sein Volk durch seinen Bund, so verwenden wir wieder einen aus dem profanen Leben gewonnenen Begriff, eben den des Bundes, können ihn aber in der Theologie nur als Ähnlichkeitsbegriff verwerten. Ein Gottesbund kann nur aus freiester göttlicher Initiative entstehen. Der dem Menschen zuvorkommende Gott macht im Bundesschluß erst den Menschen zum Partner und erhöht ihn so. Der von Gott angerufene menschliche Partner kann wiederum das angebotene Bundesverhältnis nur annehmen, wenn ihm dazu ein göttlicher Antrieb des freien menschlichen Willens geschenkt wird. So entsteht durch den Gottesbund und im Gottesbund das Volk Gottes. Es ist also klar, daß wir in die Begriffe Gottesvolk und Bundesvolk nicht unbesehen alles das hineinlegen dürfen, was wir irgendwo und irgendwie bei einem Volke und einem Bunde finden.

Auch dürfen wir, wenn wir vom Gottesvolk des Neuen Bundes sprechen, nicht mit diesem Begriffe all das verbinden, was die Heilsgeschichte vom Gottesvolk des Alten Bundes berichtet. Denn Christus hat den Neuen Bund geschlossen in seinem eigenen blutigen Tode, der die von ihm dem Vater dargebrachte Opferhandlung war, so daß Christus nicht nur Mittler sondern auch Bürge, ja Herr des Bundes und Volkes war und ist. Seinem Vater und sich selber hat er im Heiligen Geiste das neue Bundesvolk erworben.

Manche Theologen<sup>40</sup> der Gegenwart meinen, Maria habe unter dem Kreuze ihres Sohnes stehend das Ja zum Gottesbunde für die ganze Kirche gesprochen, ähnlich wie sie nach Meinung des Aquinaten<sup>41</sup> bei der Verkündigung in ihrem Ja die ganze Menschheit vertrat. Bei dieser Ansicht wird man aber nicht vergessen dürfen, daß auch die andern Menschen, die damals an Jesu glaubten, zu denen gehörten, an denen Gottes Initiative zum Neuen Bunde sich zuerst auswirkte.

Im neuen Bundesvolke ist ähnlich wie in seinem Mittler und Herrn Göttliches und Menschliches unmittelbar vereinigt. Der Heilige Geist ist der Geist Christi und seines Volkes. Nur in Kraft dieses göttlichen Geistes kann das Gottesvolk die Aufgaben erfüllen, die der Bundesherr als sein Bundesgesetz ihm auflud, nämlich den Heiligen Geist zu bewahren und

<sup>40</sup> Heinrich Maria Köster, *Die Magd des Herrn* (Limburg 1954) 160.

<sup>41</sup> S. th. III q. 30 a. 1.

zu intensivieren in gottmenschlichem Wachstum der göttlichen Mitgift, die Christus stets von neuem seinem Volke zuspricht. Der im neuen Bundesvolke waltende göttliche Volksgeist macht durch die lebendigen Taten des Gottesvolkes auch die diesem noch nicht angehörenden Menschen aufhören, damit auch sie von diesem Geiste ergriffen werden und ihr Ja zum neuen Bundesvolke sprechen.

Die Wesensschau des Gottesvolkes im Neuen Bunde, die hier nur angedeutet wurde, läßt auch die Eigentümlichkeiten des neuen Gottesvolkes in ein helles Licht treten. Die Erfahrbarkeit wurde soeben gestreift. Die Einheit des neuen Volkes hat schon Paulus hervorgehoben. Wir lesen Eph 4, 4: „Eine Körperschaft, ein Geist, eine Hoffnung, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller.“ Als etwas Wunderbares, wie es bei keiner profanen Ordnung vorkommt, strahlt die Einheit des einen Gottesvolkes aus Menschen vieler Völker hinein in die menschliche Zerrissenheit. Das neue Gottesvolk aber bejaht seine Einheit in Gesinnung, Gebet und Tat.

Heilig wird das neue Gottesvolk genannt, weil es abgesondert ist und bestimmt zum heiligen Kulte göttlichen Dienstes. Das neue Bundesvolk erweist im Heiligen Geiste durch Christus und in Einheit mit Christi Bundesblut und Bundesopfer dem himmlischen Vater die diesem zukommende Ehre, und ehrt dadurch auch seinen Mittler und Herrn. Alle einzelnen Glieder des neuen Gottesvolkes können und müssen das tun, weil sie in der Taufe Christi das unauslöschliche Siegel ihres Königs und Hohenpriesters empfangen haben und so an dessen königlichem Priestertum und priesterlicher Königsherrschaft teilnehmen. Alle Angehörigen des Gottesvolkes sind Abgeordnete für den Gottesdienst des Neuen Bundes, den Christus eingeführt hat.

Ihnen ist überdies oder vielmehr dazu der Heilige Geist von Christus geschenkt worden, so daß sie dessen Tempel sind und der Vater und Sohn in ihnen Wohnung nehmen. Vater, Sohn und Heiliger Geist erfüllen jeden einzelnen im Gottesvolk in seinem personalen Kern und lassen ihre Göttlichkeit hineinstrahlen in die geistigen Kräfte des Getauften und durch sie hindurch bis hinein in den Körper. Auch die göttlich-menschliche Heiligkeit des Gottesvolkes bricht hinein in die Unheiligkeit der übrigen Menschen und macht das Gottesvolk weltüberlegen. So legt es sein Zeugnis ab von Christus, dem Heiligen Gottes.

Ja sogar die einengenden Schranken von Raum und Zeit werden von dem göttlichen Geiste, den der verklärte Herr gesandt hat und immerdar sendet, durchbrochen zur katholischen Weite hin, die alle Menschen umfassen will.



Weniger hell als die Einigkeit und Einzigkeit, als die Katholizität, die Erfahrbarkeit und die Heiligkeit leuchtet die hierarchische Ordnung aus dem Wesensbegriff des Gottesvolkes uns entgegen. Wir können nicht mit Sicherheit sagen, zu jedem Volke gehöre eine rechtliche Über- und Unterordnung<sup>42</sup>, und dürfen nicht eine Eigenschaft profanen Volkes einfachhin von dem Gottesvolk im Neuen Bund aussagen. Auch geht es nicht an zu argumentieren: Weil das Gottesvolk im Alten Bund hierarchisch gegliedert war, muß auch im Neuen Bund das Gottesvolk ein heiliges und rechtliches Ordnungsgefüge bestimmter Prägung haben. Eher läßt von der Idee des Bundes her sich dartun, daß nicht irgendeine von Menschen erdachte und eingerichtete Stufung, sondern der offenbarte Bundeswille Gottes die Heilighkeitsordnung des Bundesvolkes bestimmt hat. Das Gottesvolk ist göttliche Heilsveranstaltung und Heilsanstalt. Schon in der Auswahl der 12 Apostel und dann in ausdrücklichen bindenden Hinweisen und Worten hat Christus seinem Volke seine Satzung gegeben. Aber diese Texte erwähnen in den Evangelien unmittelbar das neue Gottesvolk nicht. Wenn wir dieses feststellen, so deckt sich das mit dem, was wir bei den modernen Autoren beobachten. Auch Schmaus vermag nicht die gegebene hierarchische Struktur des neutestamentlichen Gottesvolkes von dessen innerem Wesen heraus zu begründen. In dem oben erwähnten Lobpreis des 1. Petrus-Briefes will Schmaus die rechtliche Ordnung irgendwie ausgesprochen finden<sup>43</sup>. Hierin wird er kaum allgemeine Zustimmung finden.

Aber gerade dieser Mangel, daß die Kirche in ihrem hierarchischen Gefüge und das Gottesvolk des Neuen Bundes keine Begriffe sind, die sich vollständig decken, läßt bei dem Ringen um die Einheit der Kirche uns fragen: Welche Weise der Zuordnung zu dem einen Gottesvolk des Neuen Bundes kommt denjenigen Getauften zu, die nie einer Kirche zugerechnet wurden und werden, die mit dem Nachfolger des heiligen Petrus in Verbindung steht? Ferner: Finden sich in den vom römischen Primat losgelösten christlichen Gemeinschaften noch Spuren oder gar noch mehr als Spuren des neuen Bundesvolkes? Ein gewisses Maß vom Heilsgut des neuen Bundesvolkes ist ja diesen Gemeinschaften geblieben.

Wie dem auch sei, das Gottesvolk des Neuen Bundes wird sich immer bewußt sein der Kontinuität mit dem Alten Bund und des Unterschiedes zwischen dem alten und dem neuen Bundesvolk. Beide aber, Zusammenhang und Andersheit, sind zusammengefügt in dem einen Herrn des Volkes, der am Kreuze es sich und damit auch seinem Vater erworben

---

<sup>42</sup> Vgl. das Judenvolk nach der Zerstörung Jerusalems.

<sup>43</sup> Vgl. a. a. O. 530.

hat, in Christus. Sein Volk ist die Kirche. Sie wird daher sich nicht damit begnügen, nur Volk Gottes genannt zu werden, in einem gewissermaßen allgemeinen Begriff von Gott, sondern sich bewußt als Volk Christi oder Gottes Volk im Neuen Bund erklären. Im Neuen Bund aber dient sie nicht dem Buchstaben, sondern dem Geiste, erfüllt von der Liebe des Heiligen Geistes zum Herrn seines Volkes, voll adventlicher Sehnsucht, daß der wiederkehrende Herr seinem Volke das ganze und letzte Heil bringe. Auch wenn wir im festlichen Te Deum ihm zjubeln, vergessen wir nicht, daß sein Volk noch auf dem Wege ist, und rufen ihm zu: *Salvum fac populum tuum, Domine.*

# Lohngerechtigkeit in der modernen Gesellschaft

Von Professor Joseph Höffner, Münster i. W.

Fast die gesamte Sozialkritik des 19. Jahrhunderts hielt es für erwiesen, daß die damals erschreckend niedrigen Löhne der Industriearbeiter auf Gewinn gier und Ausbeutung zurückzuführen seien. Simonde de Sismondi nannte 1819 den „Profit des Unternehmers“ eine „Beraubung des Arbeiters, den er beschäftigt“; denn der Unternehmer „verdient nicht, weil sein Unternehmen mehr hervorbringt, als es kostet, sondern weil er dem Arbeiter kein genügendes Entgelt für seine Arbeit gewährt“<sup>1</sup>. Félicité Robert de Lamennais gab 1838 den Proletariern auf die Frage, warum sie hungern müßten, zur Antwort: „Weil andere die Früchte eurer Arbeit einheimsen und sich mit ihnen mästen“<sup>2</sup>. In demselben Jahre warfen in Deutschland die „Historisch-politischen Blätter“ der Industrie vor, sie häufe „kolossale Reichtümer neben noch entsetzlicherer Armut“ auf. Während man „innerhalb und außerhalb der Kammern unendlich viel über abstrakte Staatstheorien..., über Volkssouveränität... usw. hin und her debattiert“, steht „der Hunger, in Lumpen gehüllt, ungeduldig draußen vor der Türe, klopft mit drohendem Finger an und verlangt Brot und Kleid“<sup>3</sup>. Im Jahre 1847 schrieb der Rheinländer Peter Franz Reichensperger Worte nieder, die ein Jahr vor dem Kommunistischen Manifest fast seherisch klingen: „Wer bürgt dafür, daß nicht... abermals ein Spartakus erstehe und ihnen (den Proletariern) wiederum wie vor 1900 Jahren zurufe: Wenn wir die Macht der größten Zahl haben, wenn beinahe die ganze Menschheit Sklave einer Horde ist, die alles genießt und alles mißbraucht, wer hindert uns, uns zu erheben, unsere Arme in dieser Welt auszustrecken und die Götter zu bitten, daß sie zwischen uns und unseren Bedrückern entscheiden?“<sup>4</sup>

Nur selten wurde bedacht, daß angesichts des Standes der erst im Aufbau begriffenen Industrie und angesichts der unaufhörlich steigenden Bevölkerungszahl das Sozialprodukt damals nicht ausreichte, um allen eine menschenwürdige Bedarfsdeckung zu gewähren. Der französische Nationalökonom Adolphe Blanqui schrieb zwar im Jahre 1837:

<sup>1</sup> Simonde de Sismondi, *Nouveaux Principes d'Économie Politique* (1. Aufl. 1819). 2. Aufl. Paris 1827, I., S. 92.

<sup>2</sup> F. Robert de Lamennais, *Le Livre du Peuple*. Paris 1838, S. 42.

<sup>3</sup> *Historisch-Politische Blätter*, Jahrg. 1 (1838), S. 150, 161.

<sup>4</sup> Peter Franz Reichensperger, *Die Agrarfrage aus dem Gesichtspunkte der Nationalökonomie, der Politik und des Rechts und in besonderem Hinblick auf Preußen und die Rheinprovinz*. Trier 1847, S. 245.

„Obgleich die Erde gar groß und noch vielfach unbebaut ist, so eilen wir dennoch allzu zahlreich zum Bankett des Lebens<sup>5</sup>.“ Aber solche Erwägungen wurden damals weder vertieft noch bei der Frage nach der Lohngerechtigkeit beachtet.

In der fortgeschrittenen industriellen Gesellschaft der Gegenwart kann die wirtschaftliche Verelendung der unselbständig Erwerbstätigen, die trotz des Fortdauerns gewisser klassenkämpferischer Haltungen weithin überwunden ist, nicht mehr Ausgangspunkt der lohnethischen Erörterungen sein. Um den arbeitenden Menschen davor zu bewahren, zum bloßen Objekt wirtschaftlicher Prozesse zu werden, ist der sogenannte freie Arbeitsvertrag in der entwickelten Industriegesellschaft der Vereinbarung des einzelnen Unternehmers mit dem einzelnen Arbeiter weithin entzogen und „inhaltlich vorwegbestimmt“ worden: Verbot der Kinderarbeit, Schutz der Jugendlichen und Frauen, Entlassungsschutz, Lohnfestsetzung durch Tarifverträge der beiden Sozialpartner, Schutz und soziale Sicherung bei Krankheit, Invalidität, Arbeitslosigkeit und im Alter, Sicherung der Freizeit und des Urlaubs, Einrichtung der Betriebsräte, Gewährung des Mitbestimmungsrechtes, Errichtung der Arbeitsgerichte usw. Ziel der modernen Lohnpolitik ist nicht mehr das physische Existenzminimum, sondern ein allen Schichten des Volkes zu gewährender gehobener Lebensstandard, wie er der hohen Produktivität der Wirtschaft unserer Zeit entspricht.

Zugleich ist das Lohnproblem heute in seiner Vielschichtigkeit und insbesondere in seiner gesamtgesellschaftlichen und gesamtwirtschaftlichen Bedeutung erkannt. Schon quantitativ drängt sich der Bedeutungswandel auf: Während die unselbständig Erwerbstätigen in der ersten Epoche der industriellen Entwicklung eine Minderheit innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft bildeten, umfassen sie in den modernen Industriestaaten rund 80 Prozent der Erwerbstätigen. In der Bundesrepublik standen im Jahre 1959 den 20,2 Millionen unselbständig Erwerbstätigen nur noch 3,2 Millionen Selbständige (Bauern, Handwerker, Kaufleute, Unternehmer usw.), wozu noch etwa 2,7 Millionen mithelfende Familienangehörige zu zählen sind, gegenüber.

Die neue Lage läßt auch die Frage nach der Lohngerechtigkeit in einem neuen Lichte erscheinen. Die Sozialethik muß ja stets, wenn sie nicht einer gegenwartsfremden — wenn auch noch so grundsatztreuen — Abstraktion verfallen will, die jeweiligen Verhältnisse und ihre Ordnungsbezüge berücksichtigen. Sieht man näher zu, so treten sechs sozial-ethisch bedeutsame Probleme in den Vordergrund.

<sup>5</sup> Adolphe Blanqui, *Histoire de l'Économie Politique en Europe* (1837), zit.: Peter Franz Reichensperger, a. a. O., S. 257.



## 1. Die konjunkturellen Auswirkungen der modernen Lohnpolitik in sozialemethischer Sicht

Die Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ erhebt die Forderung, daß die „Lohnbemessung der allgemeinen Wohlfahrt Rechnung tragen“ müsse. Es sei ein Verstoß gegen die soziale Gerechtigkeit, „ohne Rücksicht auf das Gemeinwohl nur dem eigenen Vorteil gemäß die Löhne über den zulässigen Spielraum hinaus hinabzudrücken oder hinaufzutreiben“<sup>6</sup>. Die von der Enzyklika genannte sozialethische Verpflichtung bindet in der Bundesrepublik, die sich — wie zahlreiche andere Industrieländer der westlichen Welt, zum Beispiel die Vereinigten Staaten — in weitem Umfang zur Tarifautonomie bekennt, an erster Stelle die Sozialpartner, die bei ihrer Lohnpolitik die Auswirkungen auf den Beschäftigungsstand (Gefahr der Arbeitslosigkeit), auf die Investitionen und auf das Preisgefüge (Gefährdung der Konstanz des Geldwertes) berücksichtigen müssen. In einer Gesellschaft, die zu 80 Prozent aus unselbständig Erwerbstätigen besteht, geht die Nachfrage nach Konsumgütern im wesentlichen von den Lohn- und Gehaltsempfängern sowie von den Beziehern von Sozialeinkommen aus. Würde infolge steigender und restlos in Konsum verwandelter Lohn- und Gehaltseinkommen die Gesamtnachfrage nach Konsumgütern ständig über das Angebot hinausgehen, so würden die Preise zwangsläufig in die Höhe getrieben. Manipulationen jedoch, die die Konstanz des Geldwertes gefährden, sind mit der sozialen Gerechtigkeit unvereinbar und benachteiligen die Sparer.

Das besagt nicht, daß Preissteigerungen auf den Konsumgütermärkten stets durch überhöhte Löhne und Gehälter verursacht seien. Auch andere Faktoren, zum Beispiel steigende Staatsausgaben (Aufrüstung), überdurchschnittlich zunehmende Investitionen, Exportüberschüsse, Kartelle und Monopole und dergleichen spielen hier eine wichtige Rolle. So zeigen sich zum Beispiel heute bei Maschinen und elektrotechnischen Ausrüstungen Verknappungserscheinungen, die zu Preissteigerungen und langen Lieferfristen führen. Ein großer Teil des Sozialproduktes wird zu überproportional ansteigenden Investitionen verwandt. Zugleich hält dieser Investitionsboom die Lohnwelle in Gang. Der Wissenschaftliche Beirat beim Bundeswirtschaftsministerium erklärte in seinem Gutachten vom 21. Februar 1960 über die „gegenwärtigen Möglichkeiten und Grenzen einer konjunkturbewußten Lohnpolitik in der Bundesrepublik“: „Das Wachstum des Sozialproduktes in der Bundesrepublik hat sich im Jahre 1959 . . . wieder stark beschleunigt. Allerdings ist dieses Wachstum im zweiten Halbjahr 1959 von einem merklichen Anstieg des allgemeinen Preisniveaus begleitet gewesen. Zu diesen Preiserhöhungen ist es gekommen, obgleich

<sup>6</sup> Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ vom 15. Mai 1931, Nr. 74.

... die Bruttolöhne und Gehälter nicht rascher zugenommen haben als die gesamtwirtschaftliche Arbeitsproduktivität ... Gefahren einer Überhitzung der Konjunktur drohen von der sich im Vergleich zur Zunahme des Gesamtproduktes überproportional ausdehnenden Investitionstätigkeit, von den Außenhandelsüberschüssen und von dem schnellen Wachstum der Ausgaben der öffentlichen Haushalte, insbesondere im Zusammenhang mit der Aufrüstung und den erhöhten Sozialleistungen<sup>7</sup>.“ Man wird deshalb Bankdirektor Hermann Abs beipflichten müssen, der am 20. September 1960 erklärte: „In einer nicht geringen Zahl von Fällen dürfte die Gewinnmarge zur Zeit dazu instandsetzen, maßvolle Lohnerhöhungen aufzufangen und außerdem oft noch Preise zu senken. Je mehr Preis- und, so darf hinzugefügt werden, Gewinndisziplin herrscht, desto größer sind überdies auch die Chancen für die Wahrung von Lohndisziplin<sup>8</sup>.“

Der Hinweis auf die konjunkturpolitische Verantwortung der Sozialpartner führt zu einer weiteren lohnethisch bedeutsamen Frage: Nach welchem Maßstab wird das jährliche Sozialprodukt an Arbeitgeber und Arbeitnehmer aufgeteilt? Lassen sich hier sozialetische Normen aufweisen? Gemeint ist nicht der Lohn des einzelnen Arbeitnehmers oder das Einkommen des einzelnen Unternehmers, sondern das gesamte Arbeits-einkommen der unselbständig Erwerbstätigen auf der einen Seite und das gesamte Einkommen der Selbständigen auf der anderen Seite.

## **2. Die Aufteilung des Sozialprodukts an Selbständige und unselbständig Erwerbstätige**

In der auf der Privateigentumsordnung beruhenden Marktwirtschaft erfolgt die Verteilung des jährlichen Sozialprodukts in ursprünglicher Weise auf Grund wirtschaftlich wägbarer Leistungen. Dabei nimmt in der industriellen Gesellschaft die menschliche Arbeitsleistung die erste Stelle ein, mag es sich nun um die „abhängige“ Arbeit (des Arbeiters, Angestellten oder Beamten) handeln, für die Löhne, Gehälter und Beamtenbezüge gezahlt werden, oder um die „unabhängige“ Arbeit des wirtschaftlich Selbständigen (des selbständigen Bauern, Handwerkers, Unternehmers usw.), für die der sogenannte „Unternehmerlohn“ einkalkuliert wird. Des weiteren bildet das Zurverfügungstellen von Kapital eine wirtschaftlich wägbare Leistung, für die der Zins gezahlt wird. Sodann ist die Rente, die sich aus Kosten- und Ertragsvorteilen ergibt (Differentialrente, Boden-

<sup>7</sup> Manuskript des Wissenschaftlichen Beirats beim Bundeswirtschaftsministerium vom 21. 2. 1960, Teil III, Nr. 17—19.

<sup>8</sup> Hermann Abs, Keine Aufwertung der DM (Vortragsreihe des Deutschen Industrieinstituts Nr. 40, 4. Oktober 1960).

rente), zu erwähnen und schließlich noch der Unternehmergewinn, der — wenn er auch praktisch kaum von Unternehmerlohn, Zins und Differentialrente zu trennen ist, dennoch auf keinen dieser Faktoren zurückgeführt werden kann, sondern ein Residualeinkommen darstellt. Der Unternehmergewinn hat in den Jahren seit der Währungsreform eine außerordentliche Bedeutung erlangt.

Der Versuch, den einzelnen Faktoren (der ausführenden Arbeit, der unternehmerischen Tätigkeit, dem Kapital usw.) feste Anteile am Sozialprodukt auf Grund ihrer Leistungen kausal zuzurechnen, ist zum Scheitern verurteilt, da es unmöglich ist, aus dem gemeinsam erstellten Produkt die Anteile der einzelnen mitwirkenden Faktoren kausal auszugliedern. Nicht die kausale, sondern die finale Betrachtungsweise führt zum Ziel. Dabei ist zu beachten, daß die Löhne einerseits Kaufkraft bedeuten, die den Absatz der von den Unternehmern erzeugten Güter ermöglicht, daß sie andererseits jedoch auch Kosten für die Unternehmer darstellen. In diesem Zusammenhang betonte die Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ im Jahre 1931, daß die Forderung „übertriebener Löhne, die zum Zusammenbruch des Unternehmens mit allen sich daraus ergebenden bösen Folgen für die Belegschaften selber führen müßten“, ungerecht wäre<sup>9</sup>. Zur Zeit ist diese Befürchtung kaum aktuell. Die Lohnquote ist zwar in der fortgeschrittenen industriellen Gesellschaft gestiegen, da die gewaltige Kapitalvermehrung der letzten Jahrzehnte — angesichts der nur langsamen Bevölkerungszunahme — den Produktionsfaktor Arbeit relativ knapper werden ließ. So betrug z. B. das Arbeitseinkommen in den Vereinigten Staaten in den Jahren 1900 bis 1909 55 Prozent des Volkseinkommens, 1947 bis 1952 jedoch 64,5 Prozent. In der Bundesrepublik erreichten die Nettolöhne und -gehälter im Jahre 1958 einen Betrag von 81,9 Milliarden Mark, wozu noch die Sozialeinkommen (einschließlich der Pensionen) in Höhe von 30,6 Milliarden Mark zu zählen sind, so daß das gesamte sogenannte Masseneinkommen 1958 112,5 Milliarden Mark (= 56,2 Prozent des Nettosozialprodukts) ausmachte.

Aber trotz der steigenden Lohnkosten und Sozialabgaben und trotz hoher Steuern sind den Unternehmern in den letzten Jahren erhebliche Gewinne verblieben. Nach einer Untersuchung der Deutschen Bundesbank<sup>10</sup> betrugen die nicht entnommenen Gewinne der deutschen Unter-

<sup>9</sup> „*Quadragesimo anno*“, Nr. 72.

<sup>10</sup> Vgl. „Bericht aus Bonn 17/1960“ vom 22. 9. 1960 (Dokumentation GmbH, Volkswirtschaftliches Büro Dr. Hellwig). — Vgl. auch Paul Jostock und Albert Ander, Konzentration der Einkommen und Vermögen. In: Die Konzentration in der Wirtschaft. Hrsg. von Helmut Arndt. Berlin 1960, S. 179 ff.

nehmen in den Jahren 1950 bis 1959 nicht weniger als 103,7 Milliarden Mark:

1955	13,6 Mrd. DM	= 39,4 v. H.
1956	14,7 Mrd. DM	= 39,7 v. H.
1957	14,0 Mrd. DM	= 35,3 v. H.
1958	13,3 Mrd. DM	= 33,9 v. H.
1959	13,9 Mrd. DM	= 31,7 v. H.

der gesamten Ersparnisbildung der Bundesrepublik.

Freilich dürfen hier die zum Teil beträchtlichen Unterschiede zwischen den einzelnen Wirtschaftszweigen nicht übersehen werden.

Die sich über die Preise vollziehende Selbstfinanzierung der Unternehmungen war möglich, weil bei dem erheblichen Nachholbedarf der deutschen Haushalte und bei der großen (das Sparen vernachlässigenden) Konsumfreudigkeit die Nachfrage nach Waren und Gütern aller Art überaus stark war, so daß sich hohe Preise und gute Gewinne ergaben. Hinzu kam noch, daß dank besonderer steuerlicher Maßnahmen die reinvestierten Gewinne nicht weggesteuert wurden. Die Unternehmer pflegten kurzfristige Bankkredite aufzunehmen, die bei den hohen Gewinnen in kurzer Zeit zurückgezahlt werden konnten, womit die Unternehmen Eigentümer der investierten Anlagen waren.

Überblickt man diese Zusammenhänge, so ergibt sich, daß sich das Einkommen der unselbständig Erwerbstätigen in der modernen Gesellschaft erheblich steigern ließe, wenn die Arbeitnehmer bereit wären, in ihrem Einkommen nicht nur Konsumgeld, sondern auch Einkommen zur volkswirtschaftlichen Kapitalbildung zu sehen. Das setzt allerdings Sparfähigkeit und Sparwilligkeit voraus.

Ein Arbeitnehmer gilt erst dann als sparfähig, wenn sein Einkommen so hoch ist, daß ihm nach vernünftiger und maßvoller Bedarfsdeckung noch ein Rest verbleibt, den er zur Ersparnisbildung verwenden kann. Zur Sparfähigkeit muß die Sparwilligkeit treten, das heißt die Bereitschaft der unselbständig Erwerbstätigen, jenen Teil des Einkommens, der nicht für den standesgemäßen Lebensunterhalt benötigt wird, nicht in zusätzlichen Konsum zu verwandeln, sondern zu sparen<sup>11</sup>. Das oben erwähnte Gutachten des Wissenschaftlichen Beirats beim Bundeswirtschaftsministerium vom 21. Februar 1960 führt mit Recht aus:

<sup>11</sup> Klug und weitschauend hat Peter Franz Reichensperger schon 1847 darauf hingewiesen, daß es „eine der bedeutungsvollsten sozialen Aufgaben der Gegenwart“ sei, Kapital und Arbeit „in ein gerechteres gegenseitiges Verhältnis zueinander“ zu bringen. Es gelte, „dem Fabrikarbeiter allmählich ein mäßiges Kapital“ zu verschaffen, das er jedoch nicht „zu momentanem Genuß oder zur regelmäßigen Sustentation“ verwenden dürfe, sondern der Ersparnisbildung zuführen müsse (a. a. O., S. 253 f.).



„Die Nachkriegsentwicklung ist gekennzeichnet durch ständig hohe Investitionsquoten, hohe reale Zuwachsraten als Folge der hohen Investitionsquoten, aber zugleich durch eine relativ geringe Spartätigkeit der unselbständig Beschäftigten. Die notwendige Folge dieser Entwicklung ist der in allen Ländern ungewöhnlich hohe Anteil der Unternehmungsersparnisse (unverteilte Gewinne) an der gesamten Vermögensbildung, was zwangsläufig zu der steigenden Konzentration der Vermögen geführt hat. Mit der gleichen Zwangsläufigkeit ergibt sich daraus die Verteilung des Einkommens auf Selbständige und unselbständig Beschäftigte. Es muß nun mit allem Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß mit lohnpolitischen Maßnahmen allein weder eine wirkliche Änderung der Verteilungssituation noch ein Eingriff in den Prozeß der Vermögensbildung erreicht werden kann. Solange die Lohnempfänger nahezu das ganze zusätzlich verdiente Einkommen wieder für Konsumzwecke ausgeben, wird das Bild der Einkommensverteilung... im wesentlichen unverändert bleiben<sup>12</sup>.“ In den Vereinigten Staaten hat Richard McKeon die These aufgestellt, daß die Bezieher mittlerer Lohn- und Gehaltseinkommen, die in Nordamerika 60 Prozent der Bevölkerung ausmachen, heute imstande seien, investiv zu sparen und deshalb eine sittliche „Verpflichtung zum Ankauf von Industrieaktien“ gegeben sei<sup>13</sup>.

### 3. Probleme der Lohndifferenz zwischen den drei Sektoren der modernen Gesellschaft

Die entwickelte Industriegesellschaft kennt weder einen einheitlichen Arbeitsmarkt noch ein geschlossenes Lohnsystem; ihr ist vielmehr die Differenziertheit der Arbeitsmärkte und Löhne eigentümlich, woraus sich auch für eine sozialetische Beurteilung der Löhne besondere Probleme ergeben. Dabei geht es nicht um das Aushandeln der Löhne zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern, sondern um das gegenseitige Verhältnis der Löhne in den drei Sektoren der modernen Gesellschaft.

Als „primären Sektor“<sup>14</sup> pflegt man die — Bodenfruchtbarkeit und Bodenschätze nutzende — Urproduktion der Landwirtschaft (ein-

<sup>12</sup> A. a. O., II., Nr. 13—14.

<sup>13</sup> „Middle class income is now enjoyed by over 60 per cent of our people whereas in 1900 only 25 per cent was so fixed. It is our contention that the obligation of buying stock will fall more and more on this middle-income class“ (Richard McKeon, S.J., Obligation to buy industrial stock. In: Homiletic and Pastoral Review, Sept. 1958).

<sup>14</sup> Vgl. Colin Clark, The Civilisation of XXth Century. Oxford 1940; ds., Conditions of Economic Progress. London 1957. — Jean Fourastié, Le grand Espoir du xx<sup>e</sup> siècle. 3. Aufl. Paris 1952. Deutsche Übersetzung: Die große Hoffnung des 20. Jhdts. Köln 1954; ds., Histoire de demain. Paris 1956.

schließlich Forstwirtschaft und Fischfang) und des Bergbaus (Erz, Kohle, Öl usw.) zu bezeichnen. In der vorindustriellen Gesellschaft lebten mehr als vier Fünftel der Bevölkerung als Bauern, Knechte und Mägde auf dem Lande, wobei zu beachten ist, daß auch ein großer Teil der städtischen Bevölkerung damals aus Bauern bestand. Heute bildet das Bauerntum in allen entwickelten Industriegesellschaften eine Minderheit<sup>15</sup>. Die Zahl der im Bergbau Beschäftigten stieg zwar mit dem Beginn der industriellen Entwicklung beträchtlich an, macht jedoch in den modernen Industriestaaten nur wenige Prozent der Erwerbstätigen aus.

In lohnpolitischer Hinsicht weist der primäre Sektor zwei Eigentümlichkeiten auf: Landwirtschaft und Bergbau sind einerseits sehr arbeitsintensiv — aber andererseits lehnen die Berufsvorstellungen, insbesondere der jungen Generation, eine Beschäftigung im primären Sektor mehr oder weniger eindeutig ab. Der junge Mensch findet die Arbeit in Landwirtschaft und Bergbau als „vorindustriell“ oder „frühindustriell“. Er sieht im Maschinenschlosser, Autoschlosser, Feinmechaniker, Elektroinstallateur und dgl. sowie in bestimmten Berufen des tertiären Sektors ein erstrebenswertes Berufsziel.

Im „sekundären Sektor“ werden Investitions- und Konsumgüter handwerklich und vor allem industriell verarbeitet und hergestellt. Kennzeichnend für den sekundären Sektor — als den Bereich der eigentlichen Fertigung — ist die durch Maschinisierung, Rationalisierung und Automation bewirkte erstaunliche Produktivitätsentwicklung. In der ersten Phase der industriellen Revolution fand eine Massenwanderung aus dem ersten in den zweiten Sektor statt. So strömten z. B. in das Ruhrgebiet die überschüssigen Menschen aus dem agrarischen Osten und aus den Landbezirken West- und Süddeutschlands. Friedrich Harkort verglich 1844 die Fabrikanten mit den Söldnerführern des 16. und 17. Jahrhunderts: „Sie sammeln gegen Sold Alte und Junge aus allen Völkern unter ihre Fahnen, Gewinn und Verlust der Unternehmung wagend auf eigene Gefahr<sup>16</sup>.“

Lohnpolitisch macht die überlegene Produktivitätsentwicklung die Wirtschaftszweige des sekundären Sektors leichter als die des primären Sektors geneigt, Forderungen nach Lohn- und Gehaltserhöhungen nachzugeben, eine Erscheinung, die besonders in Zeiten der Vollbeschäftigung nicht unbedenklich ist. Arbeitgeberverbände und Gewerkschaften dieser Wirtschaftszweige sind nämlich leicht versucht, eine — wenn auch vor-

<sup>15</sup> Vgl. Jos. Höffner, Das Bauerntum in der industriellen Gesellschaft. In: Trierer Theol. Zeitschr. Jg. 69 (1960), S. 21 ff.

<sup>16</sup> Friedrich Harkort, Bemerkungen über die Hindernisse der Zivilisation und Emanzipation der unteren Klassen. Elberfeld 1844, S. 28.

dergründige — Interessenidentität anzunehmen und gleichsam „Sozialkartelle“ zu bilden. Es werden nicht nur höhere Tariflöhne vereinbart, wobei bestimmte Wirtschaftszweige die „Führerschaft“ übernehmen, sondern darüber hinaus Prämien, Sonderzuwendungen, zusätzliche betriebliche Sozialleistungen und sonstige Vergünstigungen gewährt. Th. Keyser bemerkt — in überspitzter Formulierung —: „Der eigentliche Arbeitskampf spielt sich heute nicht mehr zwischen Unternehmern und Arbeitern innerhalb eines Wirtschaftszweiges ab, sondern zwischen mehreren Wirtschaftszweigen um den jeweiligen Sozialstand<sup>17</sup>.“

Zum „tertiären Sektor“ gehört jener Teil des Sozialprodukts, den wir als „Dienstleistungen“ zu bezeichnen pflegen. In der fortgeschrittenen industriellen Gesellschaft sind die Dienstleistungen in ungeahnter Weise angewachsen. Während die Zahl der im primären und sekundären Sektor Beschäftigten relativ sinkt, nimmt die Zahl der im tertiären Sektor Berufstätigen unaufhörlich zu. In früheren Epochen nahmen nur die sogenannte „bessere Gesellschaft“ und das Bürgertum Dienstleistungen in Anspruch, während die ärmeren Volksschichten mit ihrem geringen Einkommen den größten Wert auf die Versorgung mit Sachgütern legten. Heute hat der steigende Volkswohlstand dazu geführt, daß alle Bevölkerungsschichten mehr und mehr auch die „gehobenen“ Dienstleistungen, z. B. auf Reisen und in den Ferien, beanspruchen.

In den Vereinigten Staaten zeigt sich folgende Entwicklung der Produktionsstruktur<sup>18</sup>:

Anteil (v. H.) am Sozialprodukt	1850	1935
primärer Sektor	39	15
sekundärer Sektor	19	25
tertiärer Sektor	42	60

Noch eindringlicher tritt die wachsende Bedeutung des tertiären Sektors hervor, wenn man die Entwicklung der Beschäftigtenzahl überblickt. Für die Vereinigten Staaten ergeben sich folgende Zahlen<sup>19</sup>:

Anteil (v. H.)				
an der Gesamtbeschäftigung	1820	1950	1954	1958
primärer Sektor	72,7	12,2	11,0	11,0
sekundärer Sektor	12,1	36,0	32,0	28,0
tertiärer Sektor	15,2	51,8	57,0	61,0

<sup>17</sup> Th. Keyser, in: Ökonomischer Humanismus. Hrsg. vom Bund katholischer Unternehmer, Köln 1960, S. 90.

<sup>18</sup> Vgl. Colin Clark, Conditions of Economic Progress. London 1957, S. 492.

<sup>19</sup> Ebd. — Vgl. auch Walther Tritzsch, Die Wirtschaftsdynamik unserer Zeit. Stuttgart 1959, S. 59.

Für die Bundesrepublik werden für das Jahr 1957 folgende Zahlen genannt<sup>20</sup>:

Zahl der Beschäftigten (in v. H.) 1957	
primärer Sektor	18
sekundärer Sektor	40
tertiärer Sektor	42

Manche Forscher nehmen an, daß schon bei dem heutigen Stande der Technik 10 bis 20 Prozent aller Erwerbstätigen genügen würden, um sämtliche Bedürfnisse des primären und sekundären Sektors nicht nur ausreichend, sondern im Überfluß zu decken. Auch weist man darauf hin, daß bei der jungen Generation ein Trend zu den Berufen des tertiären Sektors unverkennbar sei. Dabei fällt jedoch auf, daß sich das Interesse der Jugendlichen vor allem jenen Dienstleistungsberufen zuwendet, die sachlich-objektiv ausgerichtet und in ihren Funktionen klar umgrenzt sind, z. B. im Handel oder im Büro, während jene Dienstberufe, die sich pflegerisch-sorgend um den Menschen mühen, weniger beliebt sind, z. B. der Dienst im Haushalt oder der Dienst an den Kranken im Krankenhaus — ein bedenklicher menschlicher Mangel unserer Zeit.

Sucht man den tertiären Bereich näher zu analysieren, so stößt man auf zwei Arten von Dienstleistungen:

Erstens: Dienstleistungen, die sich auf die Planung, die Konstruktion und den Vertrieb produzierter materieller Güter des primären oder sekundären Sektors beziehen. Hier sind die Dienste gemeint, die in den Konstruktionsbüros, in den Läden und Kaufhäusern, in den Werbeabteilungen, im Gütertransport, in den Banken und Versicherungen usw. geleistet werden.

Zweitens: Dienstleistungen, die nicht auf Sachgüter bezogen sind, sondern sich sonstigen, z. B. kulturellen Bedürfnissen der Menschen zuwenden. Man denke an die Hunderttausende, die im Erziehungswesen, im Gesundheitswesen, in Kunst, Wissenschaft und Forschung sowie in der Verwaltung tätig sind, aber auch an jene, die im Hotel- und Gaststättengewerbe, in den Vergnügungsbetrieben oder als Angestellte sonstiger „Freizeitmächte“ beschäftigt sind.

Der überdurchschnittlich arbeits- und lohnintensive tertiäre Bereich, der heute schon 40 bis 60 Prozent der Erwerbstätigen umfaßt, ist lohnpolitisch von entscheidender gesamtwirtschaftlicher Bedeutung, so daß die Lohnpolitik sich nicht mehr ausschließlich am sekundären Sektor orientieren kann. Die fortgeschrittene industrielle Gesellschaft hat sich mehr und mehr zur nivellierten Wohlstandsgesellschaft entwickelt. In allen Bevölkerungsschichten ist der Trend zu einem „gleichgezogenen“

<sup>20</sup> Vgl. Tritsch, a. a. O., S. 60.



Lebensstandard unverkennbar, so daß es auf die Dauer unmöglich sein dürfte, den im sekundären Sektor Beschäftigten — mit Rücklicht auf den hohen Produktivitätsfortschritt dieses Bereichs — ein Einkommen zu sichern, das beträchtlich über den Einkommen des primären und tertiären Sektors läge. Die Folge wäre eine neue Klassenschichtung. Nach dem Gesetz des „Nachziehens“ der Lohn- und Gehaltseinkommen pflegen sich Lohnerhöhungen, die im sekundären Sektor beginnen, in den primären und tertiären Sektor auszudehnen, so daß Preissteigerungen drohen. Es ist ja zu bedenken, daß im tertiären Sektor zwar eine gewisse Rationalisierung möglich ist, jedoch keineswegs in einem Ausmaß, wie es sich im sekundären Sektor erreichen läßt. Der tertiäre Sektor erfordert weithin den nicht durch Automaten ersetzbaren persönlichen Dienst; er wird also stets arbeitsintensiv bleiben.

Die zwischen den drei Sektoren der modernen Gesellschaft bestehenden Lohnprobleme legen es nahe, auf eine vielverkannte Lehre der Enzyklika „Quadragesimo anno“ zurückzugreifen: nämlich innerhalb des gesellschaftlichen Raumes Körperschaften zu bilden, in denen das „Schwergewicht“ bei den „gemeinsamen Angelegenheiten“ liegen müsse, deren „bedeutendste“ diese ist, „zum allgemeinen Wohl des Gesamtvolkes möglichst fruchtbar“ zusammenzuwirken<sup>21</sup>. Höhe des Lohnniveaus, Lohn-Preis-Spirale, unterschiedliche Produktivitätsraten, verschiedene Lohnintensität usw. gehen zunächst die Erstbetroffenen selber an, ohne daß man sofort an gesetzliche Maßnahmen des Staates denken müßte. Es sollte sich deshalb in der Bundesrepublik ein Gremium konstituieren, dem — unter Wahrung der Parität — die entscheidenden, hauptverantwortlichen Persönlichkeiten der Wirtschaftszweige des primären, sekundären und tertiären Bereiches angehören müßten. Das Gremium sollte sich nicht an erster Stelle mit der Begutachtung und Vorlage von Gesetzentwürfen befassen, sondern jene Aufgaben zu meistern suchen, die sich aus der Differenziertheit und besonderen Problematik der Lohnpolitik in der entwickelten Industriegesellschaft ergeben. In sämtliche Tarifverhandlungen sollte das Gremium eingeschaltet werden. Auf diese Weise könnte gemeinsam überlegt werden, ob und in welcher Höhe Lohnsteigerungen ohne schädliche Auswirkungen auf das Preisniveau möglich sind und ob und wie eine Benachteiligung der Wirtschaftszweige mit geringerem Produktivitätsfortschritt und höherer Lohnintensität vermieden werden kann.

Man wird einwenden, daß in diesem Gremium sowohl die Gegensätze zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern als auch zwischen den verschiedenen Wirtschaftszweigen wirksam seien, so daß man in vielen Fra-

---

<sup>21</sup> „Quadragesimo anno“, Nr. 85.

gen wahrscheinlich nicht zu einer Einigung kommen werde. Es ist zu erwidern, daß gerade die in der modernen Gesellschaft vorhandenen Spannungen der Grund zur Bildung des „runden Tisches“ sind. Am runden Tisch lassen sich Gegensätze eher überbrücken oder doch abschwächen, als wenn sie ohne Kontaktnahme aufeinander prallen. So haben sich z. B. die Gegensätze zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern ohne Zweifel entschärft, seitdem sich die beiden Parteien zu Tarifverhandlungen treffen, die übrigens trotz scharfer Gegensätze meistens doch zu einer Einigung zu führen pflegen.

Der hier vorgelegte Plan stellt ohne Zweifel hohe sozialetische Anforderungen an die verantwortlichen Funktionäre der Wirtschaftszweige, Verbände und Gewerkschaften. In früheren Jahrhunderten pflegte man den einzelnen Berufen — in den Fürstenspiegeln, Handwerkerspiegeln, Bauernspiegeln, Kaufmannsspiegeln usw. — anschauliche Leitbilder zu geben. Heute fehlen weithin glaubwürdige Leitbilder des Industriearbeiters, des Unternehmers, des Parlamentariers und nicht zuletzt des Verbandsfunktionärs. Ein wesentlicher Zug im Leitbild des Funktionärs müßte jene Haltung sein, die bei aller Vertretung der Sonderinteressen das Gemeinwohl des ganzen Volkes als oberste Norm in Programm und Praxis anerkennt.

#### **4. Innerbetriebliche Lohngerechtigkeit**

Wir haben bisher die Verteilung des Sozialprodukts zwischen Selbständigen und unselbständig Erwerbstätigen sowie zwischen den drei Sektoren der modernen Wirtschaftsgesellschaft untersucht und dabei erkannt, daß die makroökonomischen Verteilungsprozesse nicht nur wirtschafts- und sozialpolitisch bedeutsam sind, sondern auch schwierige lohnethische Probleme aufwerfen. Die Frage nach der innerbetrieblichen Lohngerechtigkeit setzt die makroökonomischen Verteilungsvorgänge als gegeben voraus und lenkt den Blick von der Gesamtwirtschaft auf den Einzelbetrieb. Wie vollzieht sich die Lohnfindung im Einzelbetrieb, und wie sind die innerbetrieblichen Entlohnungsverfahren ethisch zu beurteilen?

Für den Betrieb gilt, weil er im Wettbewerb steht, der Grundsatz: Gleiche Leistung — gleicher Lohn. Nun sind jedoch die individuellen Leistungen der einzelnen Arbeitnehmer und die Arbeitsanforderungen und Beschwerden der verschiedenen Arbeitsplätze keineswegs gleich. Dazu kommt, daß sich die Beschäftigten nach Ausbildung, Stellung und Verantwortung sehr unterscheiden. Es gibt ungelernte, angelernte und gelernte Arbeiter, Vorarbeiter und Meister, untere, mittlere und leitende

Angestellte usw. Bei der betrieblichen Lohnfindung müssen diese Unterschiede, wenn die Lohngerechtigkeit verwirklicht werden soll, berücksichtigt werden.

Die heute üblichen Lohnformen<sup>22</sup> erstreben allerdings nicht nur eine leistungsgerechte Entlohnung, sondern auch eine möglichst betriebsgünstige Arbeitsleistung. Neben dem heute noch vorherrschenden Zeitlohn, dessen Höhe sich aus der Einstufung in die verschiedenen tariflichen Lohngruppen ergibt, gewinnt der Leistungslohn (Akkordlohn nach dem Refa-System und Prämienlohn) immer mehr an Bedeutung. In der deutschen Industrie wurden im Oktober 1957 schon 26 Prozent der Männer und 33 Prozent der Frauen ausschließlich vom Leistungslohnsystem sowie 10 Prozent der Männer und 12 Prozent der Frauen teilweise von diesem System erfaßt. Wenn man auch vom Standpunkt der Lohngerechtigkeit gegen vernünftige Formen des Leistungslohnes keine grundsätzlichen Bedenken vorbringen kann, müssen doch die Gefahren der neuen Entlohnungsmethoden beachtet werden. Untersuchungen haben ergeben, daß vor allem die schwierige Berechenbarkeit der Löhne, die durch den arbeitswissenschaftlich ermittelten Akkord auftretende stärkere Belastung und der im Refa-System liegende Leistungsantrieb häufig zu persönlichem Unbehagen der Arbeiter und vor allem der Arbeiterinnen sowie zu sozialen Spannungen — auch unter den Arbeitnehmern selbst, z. B. gegenüber dem „Überbieter“ oder zwischen Zeitlöhnern und Akkordlöhnern — führen.

## 5. Probleme des familiengerechten Lohnes

In den Auseinandersetzungen um die Lohngerechtigkeit ist seit dem zweiten Weltkrieg die Frage nach dem familiengerechten Lohn in den Vordergrund gerückt, womit ein fünftes und lohnethisch sehr bedeutsames Problem genannt ist. Da die Familie als solche in der modernen kommerzialisierten Gesellschaft, in der nur der einzelne „verdient“, nicht als Einkommensbezieher, sondern nur als Konsument auftritt, bedeutet eine größere Kinderzahl wirtschaftlich eine schwere Belastung. Ende 1957 zählten wir in der Bundesrepublik rund 17,2 Millionen Haushalte. Davon hatten 9,6 Millionen Haushalte keine Kinder unter 18 Jahren. Von den restlichen 7,6 Millionen Haushalten hatten 4 Millionen nur ein Kind unter 18 Jahren, 2,3 Millionen Haushalte zwei Kinder unter 18 Jahren, 862 000 Haushalte drei Kinder und 442 000 Haushalte vier und mehr Kinder unter 18 Jahren.

<sup>22</sup> Vgl. J. Wibbe, Entwicklung, Verfahren und Probleme der Arbeitsbewertung. München 1953. — F. Baierl, Produktivitätssteigerung durch Lohnanreizsysteme. München 1956, 2. Aufl. 1958.

Diese Lage führt zur sozialen Deklassierung der kinderreichen Familien, da die Haushalte mit drei und mehr Kindern nur noch 7 Prozent aller deutschen Haushalte ausmachen und mithin buchstäblich „in die Ecke gedrückt“ werden. Auch im industriellen Zeitalter wird ja der Lebenszuschnitt der meisten Menschen durch die Struktur des Haushalts bestimmt, in dem sie leben. Die Folgen für die Familien mit mehreren Kindern sind offensichtlich. Diese Familien erreichen nicht mehr den unter gleichgestellten Bevölkerungsschichten üblichen sozialen Lebensstandard, der von jenen Familien bestimmt wird, die entweder keine oder höchstens ein bis zwei Kinder unter 18 Jahren haben. Was diese Familien sich leisten können, ist für den sozialen Lebensstandard in den jeweiligen sozialen Schichten maßgeblich. Das bedeutet für die kinderreichen Familien: schlechtere Wohnungen, obwohl gerade die kinderreiche Familie eine größere und gut ausgestattete Wohnung (mit Bad usw.) nötig hätte, schlechtere Kleidung, schlechtere Ernährung (kein Frischobst und Frischgemüse), schlechtere Ausbildungsmöglichkeiten für die Kinder usw. Bei den heutigen Preisen ist für ein Kind monatlich ein Betrag von mindestens 80 bis 90 DM aufzuwenden. Im August 1958 betrug der durchschnittliche Bruttowochenverdienst der deutschen Industriearbeiter 117,11 DM. Vergleicht man die Familie eines Arbeiters, die drei, vier oder fünf Kinder zählt, mit dem Haushalt seines kinderlosen Kollegen, so liegt die soziale Deklassierung der kinderreichen Familie auf der Hand.

Man kann nicht einwenden, die Kinder bedeuteten zwar in den ersten Jahren eine wirtschaftliche Belastung für die Eltern; mit zunehmendem Alter machten sie sich jedoch wirtschaftlich nützlich, so daß die Mehrbelastungen der ersten Jahre später in wachsendem Umfang durch die Mehrleistungen der herangewachsenen Kinder ihren Ausgleich fänden. Für die Arbeiter- und Angestelltenfamilie der modernen Gesellschaft sind die Kinder zu reinen „Kostenelementen“ geworden, da die Fabrikarbeit der Kinder mit Recht verboten ist und die herangewachsenen Kinder, sobald sie in nennenswertem Ausmaß selber verdienen, an die Gründung ihres eigenen Hausstandes denken.

Nun könnte man die Forderung aufstellen, daß der Lohn allgemein so hoch sein müsse, daß er zum Unterhalt einer gesunden, also kinderreichen Familie ausreiche. Papst Leo XIII. hat in der Tat 1891 in der Enzyklika „Rerum novarum“ einen Lohn verlangt, der den Arbeiter sowie „seine Frau und seine Kinder“ gut zu erhalten vermöge<sup>23</sup>. Pius XI. hat am 31. Dezember 1930 in der Ehe-Enzyklika „Casti connubii“ diesen Gedanken aufgegriffen und gefordert, daß „in der bürgerlichen Gesellschaft die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse in einer Weise

---

<sup>23</sup> Enzyklika „Rerum novarum“, Nr. 34 und 35.



geregelt werden, die es allen Familienvätern ermöglicht, das Notwendige zu verdienen und zu erwerben, um sich, Frau und Kinder nach Rang und Stand zu ernähren“. Es sei nicht recht, „die Löhne so niedrig anzusetzen, daß sie in den jeweiligen Verhältnissen für den Unterhalt einer Familie nicht genügen“. Schließlich hieß es dann 1931 in der Enzyklika „*Quadragesimo anno*“, auf alle Weise sei darauf hinzuarbeiten, „daß der Arbeitsverdienst der Familienväter zur angemessenen Bestreitung des gemeinsamen häuslichen Aufwandes ausreiche. Falls dies unter den gegenwärtigen Verhältnissen nicht in allen Fällen möglich ist, dann ist es ein Gebot der Gemeinwohlgerechtigkeit, alsbald diejenigen Änderungen in diesen Verhältnissen eintreten zu lassen, die einen Lohn in der gedachten Höhe für jeden erwachsenen Arbeiter sicherstellen“. Daß „Hausfrauen und Mütter“ wegen des unzulänglichen väterlichen Lohnes den Haushalt oder die Kindererziehung vernachlässigen müßten, um einer „außerhäuslichen Erwerbsarbeit“ nachzugehen, sei ein „schändlicher Mißbrauch“<sup>24</sup>.

Der in den päpstlichen Rundschreiben geforderte absolute Familienlohn setzt — abgesehen von der wirtschaftlichen Möglichkeit — voraus, daß entweder der Durchschnitt aller Familien kinderreich ist oder daß die kinderlosen und kinderarmen Familien, wenn sie zahlenmäßig vorherrschen, sich in ihren Konsumgewohnheiten den kinderreichen Familien angleichen. Beides trifft heute nicht zu. Angenommen, daß für alle erwachsenen Arbeitnehmer, auch für die kinderreichen, der Lohn derart erhöht werden könnte, daß er dem sozial-kulturellen Lebensstandard entspräche, so würde doch nach kurzer Zeit der Lebensstandard der kinderreichen Familie wiederum unter dem neuen sozial-kulturellen Standard liegen, der sich durch die höheren Ansprüche und die neuen

---

<sup>24</sup> Enzyklika „*Quadragesimo anno*“, Nr. 71. — Die Erwerbstätigkeit verheirateter Frauen und Mütter zeigte nach dem Mikrozensus in der Bundesrepublik im Oktober 1957 folgendes Bild: Von den insgesamt 12,4 Millionen Ehefrauen konnten sich 8,7 Millionen (70 %) voll ihren Aufgaben als Hausfrauen widmen. Knapp 2 Millionen (15,8 %) waren als mithelfende Familienangehörige bzw. als Selbständige tätig und mithin weitgehend in der Lage, ihre Tätigkeit (z. B. als Bäuerin) mit den Hausfrauenpflichten zu verbinden. Rund 1,7 Millionen (14 %) der Ehefrauen gingen einer außerhäuslichen Erwerbstätigkeit nach, 1950 allerdings erst rund 800 000, was für die Jahre 1950 bis 1957 eine Steigerung von 214,1 % bedeutet. Von den Frauen mit Kindern unter 18 Jahren waren in Beamtenfamilien 11 % außerhäuslich tätig (ohne Kinder unter 18 Jahren 22 %), in Angestelltenfamilien 15 % bzw. 31 %, in Arbeiterfamilien 23 % bzw. 35 %. Von den verwitweten und geschiedenen Müttern waren außerhäuslich berufstätig: mit Kindern unter 18 Jahren 39 % (mit Kindern unter 6 Jahren 41 %), von den ledigen Müttern mit Kindern unter 18 Jahren 76 %, mit Kindern unter 6 Jahren 73 %.

Konsumgewohnheiten der Unverheirateten und Kinderarmen bilden würde.

Mithin ergibt sich, daß der bloße Leistungslohn sich familienfeindlich auswirkt. Ein Familienlastenausgleich — im Sinne des relativen, durch Kinderbeihilfen nach der Familiengröße abgestuften Familienlohnes — ist ein Gebot der Stunde<sup>25</sup>. Jedoch darf die Forderung nach Zahlung eines relativen Familienlohnes nicht an den einzelnen Betrieb gestellt werden, da in diesem Falle die kinderreichen Väter der Gefahr der Arbeitslosigkeit ausgesetzt wären, weil die Betriebe, um Kosten zu sparen, versucht sein könnten, ledigen oder kinderlos verheirateten Arbeitnehmern den Vorzug zu geben. Es müssen deshalb überbetriebliche Ausgleichsformen gefunden werden. Der Ausgleich zwischen Kinderlosen bzw. Kinderarmen einerseits und Kinderreichen andererseits ist dann am klarsten als eigentlicher Ausgleich verwirklicht, wenn er zwischen den beiden Gruppen selber erfolgt, was — trotz heftigen Widerstrebens der Interessentenverbände — innerhalb der einzelnen Wirtschaftszweige und Berufsgruppen durchaus möglich ist.

Der Anfang eines Familienlastenausgleichs in der Bundesrepublik ist gemacht. Es wird zur Zeit — abgesehen von den steuerlichen Vergünstigungen — vom dritten Kind an ein Kindergeld von monatlich 40 DM gezahlt. In anderen Ländern sind die Barleistungen bedeutend höher. Während eine Familie mit fünf Kindern in der Bundesrepublik monatlich 120 DM erhält, betragen die Barleistungen in diesem Falle unter Berücksichtigung der Währungsparität in Italien 166 DM, in Belgien 230 DM und in Frankreich 430 DM. Im Jahre 1961 wird es wahrscheinlich gelingen, den Familienlastenausgleich in der Bundesrepublik auf das zweite Kind auszudehnen. „An Stelle einer Klasse“, schrieb Gerhard Mackenroth 1952, „muß heute Objekt der Sozialpolitik die Familie werden, und zwar quer durch alle Klassen und Schichten. . . . Hier erwächst der Sozialpolitik noch einmal eine neue Großaufgabe, die sozialpolitische Großaufgabe des 20. Jahrhunderts“<sup>26</sup>.

## 6. Lohngerechtigkeit und *justitia socialis internationalis*

Die Frage nach der Lohngerechtigkeit hat in den letzten hundert Jahren eine immer breitere Ausweitung erfahren. Zunächst schien es so, als ob der gerechte Lohn nur eine innerbetriebliche Angelegenheit zwi-

<sup>25</sup> Vgl. B. Stein, Der Familienlohn. Probleme einer familiengerechten Einkommensgestaltung. Berlin 1956. — Jos. Höffner, Ausgleich der Familienlasten. Paderborn o. J. (1954).

<sup>26</sup> Gerhard Mackenroth, Die Reform der Sozialpolitik durch einen deutschen Sozialplan. Schriften des Vereins für Sozialpolitik. Bd. 4. Berlin 1952, S. 57.

schen dem Arbeitgeber und den bei ihm Beschäftigten sei. Aber bald erkannte man, daß hinter dieser mehr vordergründigen Betrachtungsweise das Problem der Aufteilung des Sozialprodukts zwischen Selbständigen und unselbständig Erwerbstätigen steht und daß von den Löhnen gewaltige, das Gemeinwohl des ganzen Volkes berührende konjunkturelle Auswirkungen ausgehen. Neue sozialetische Probleme ergaben sich aus der Lohndifferenz zwischen den drei Sektoren der modernen Wirtschaftsgesellschaft und aus der durch den bloßen Leistungslohn bedingten sozialen Deklassierung der kinderreichen Familie.

Heute erkennen wir, daß die Frage nach der Lohngerechtigkeit über die Grenzen des einzelnen Staates hinausweist. Die wirtschaftliche Hilfe für die sogenannten Entwicklungsländer, die in den nächsten Jahren eine wachsende Bedeutung gewinnen wird, kann nur wirksam werden, wenn ein Teil des Sozialprodukts an jene Länder abgegeben wird. Das aber bedeutet notwendigerweise einen Eingriff in die Einkommensverteilung der fortgeschrittenen Industriestaaten, wovon die Einkommen sowohl der Selbständigen als auch der unselbständig Erwerbstätigen betroffen werden. Angesichts der Not jener Völker muß dieses Helfen eine Pflicht der *justitia socialis internationalis* genannt werden. Weder Selbständige noch Lohnempfänger dürfen sich dieser Pflicht entziehen.

Je mehr die ganze Menschheit im industriellen Zeitalter eine Einheit wird, desto mehr sind auch die Menschen fremder Rasse und Zivilisation unsere Nächsten, und desto mehr müssen soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe über Familie, Verwandtschaft, Wirtschaftszweig und Volk hinauswachsen und sich zu der Not niederneigen, unter der Menschen in anderen Erdteilen leiden. Es muß ein uneigennütziges und spürbares Opfer bringendes Helfen sein, nicht jenes „Geben“, das durch intelligenten Egoismus die Ethik ersetzen zu können glaubt. Es gibt nicht nur eine Menschheits-solidarität der Sünde (*solidaritas peccati originalis totius generis humani*), sondern auch eine Menschheitssolidarität der Gerechtigkeit und Liebe (*solidaritas justitiae et charitatis totius generis humani*).

# BERICHTE

---

## Theologische Fakultät Trier 1950 bis 1960

*Bericht von Professor Hubert Junker, vorgelegt bei der Rektoratsübergabe am 6. Dezember 1960*

Ein Bericht über das erste Dezennium der Theologischen Fakultät Trier, der einer sachlichen Würdigung ihrer Arbeit dienen soll, muß anknüpfen an die geschichtliche Situation bei ihrer Gründung.

Das Jahr 1945 hatte der deutschen theologischen Wissenschaft den Verlust zweier katholisch-theologischer Fakultäten im abgetrennten Gebiet: Braunschweig und Breslau, gebracht; dazu den Untergang der katholisch-theologischen Fakultät der jahrhundertealten deutschen Universität in Prag.

Teilweisen Ausgleich dieser Verluste brachte die Gründung der Universität Mainz mit einer katholisch-theologischen Fakultät. Auch in Trier war man damals um die Wiedererrichtung der alten Trierer Universität bemüht, mußte aber diesen Plan der Zeitumstände wegen vorläufig zurückstellen. Zu einem bescheidenen Teil fand er doch Verwirklichung durch die vom Apostolischen Stuhl im Trierer Bischöflichen Priesterseminar errichtete Trierer Theologische Fakultät, die von der Regierung von Rheinland-Pfalz als vollberechtigte Theologische Fakultät anerkannt wurde. Auch diese Gründung muß gesehen werden als eine Bemühung, die durch die Verluste im Osten entstandene Lücke in der Reihe der katholisch-theologischen Fakultäten wieder auszufüllen.

Doch ist hier noch ein anderer Zusammenhang zur richtigen Beurteilung wichtig, nämlich die damalige besondere Lage im Saarland, dessen weitaus größter Teil kirchlich zur Diözese Trier gehört. Heute darf man ruhig von dem sprechen, was man damals aus leichtverständlichen Gründen nur vertraulich an den zuständigen Stellen darlegen konnte. Man wußte hier aus sicherer Quelle, daß gewisse Kreise die Errichtung einer theologischen Fakultät in Saarbrücken planten, — jedoch keineswegs in dem Bestreben, die Verluste im Osten für Deutschland auszugleichen, sondern um im Saargebiet eine eigene selbständige theologische Ausbildungsstätte zu schaffen als vorbereitende Maßnahme für die geplante Loslösung des Saarlandes aus den deutschen Diözesanverbänden Trier und Speyer, was wiederum ein Schritt auf dem Wege zur politischen Loslösung von Deutschland sein sollte.

Diese Pläne waren für den Bischof von Trier ein besonderer Antrieb, durch Gründung einer vollberechtigten Theologischen Fakultät in Trier, wo der weitaus größte Teil der saarländischen Theologen studierte, den genannten Fakultätsplänen den Wind aus den Segeln zu nehmen. Für die Landesregierung von Rheinland-Pfalz war dieser Hintergrund unserer Fakultätsgründung ein wesentlich mitbestimmender Grund, der Fakultät ihre öffentlich-rechtliche Anerkennung zu geben. Dies war also kein bloßes Entgegenkommen gegenüber der Kirche, sondern auch ein staatspolitischer Akt im Interesse der deutschen Einheit. Wer diesen Zusammenhang beachtet, wird zugeben, daß der Bischof von Trier durch die Gründung der Fakultät und durch die Aufwendung der dafür erforderlichen beträchtlichen finanziellen Mittel sich nicht nur ein Ver-



dienst um die deutsche theologische Wissenschaft, sondern auch in der damaligen Situation um die deutsche Sache erworben hat.

Um jeglicher Mißdeutung, als ob die Gründung unserer Fakultät irgendwie gegen die Universität des Saarlandes gerichtet gewesen sei, vorzubeugen, sei mir gestattet, hier etwas vorwegzunehmen, was eigentlich an spätere Stelle in meinem Bericht gehört. Seit SS. 1956 hält unsere Fakultät an der Universität Saarbrücken einen fortlaufenden Turnus von theologischen Gastvorlesungen, der zahlreichen Studenten Gelegenheit zu regelrechten theologischen Studien zwecks Erwerbung der Facultas für den Religionsunterricht an höheren Schulen bieten soll. Bei der Einrichtung dieser Vorlesungen haben wir sowohl bei dem Senat und den Rektoren der Universität, wie auch beim Kultusministerium des Saarlandes bereitwilligstes Entgegenkommen gefunden, wofür unsere Fakultät sich ihnen zu aufrichtigem Dank verbunden weiß. Mit der Universität Saarbrücken steht also die Trierer Fakultät nicht nur in gutem nachbarlichem Verhältnis, sondern sogar in vertrauensvoller wissenschaftlicher Zusammenarbeit; ebenso in bestem Verhältnis zu der Regierung und dem Kultusministerium des Saarlandes. Nur gegen die erwähnten Fakultätspläne mit ihren abwegigen kirchlichen und politischen Zielen richtete sich die Trierer Gründung.

Weil damals diese Zusammenhänge nicht überall gesehen, teilweise auch nicht öffentlich dargelegt werden konnten, wurde die Gründung unserer Fakultät mancherorts mit Zurückhaltung aufgenommen. Auch rechtliche Bedenken gegen die Legalität ihrer staatlichen Anerkennung wurden erhoben, die auch in den letzten Jahren noch einmal aufgegriffen wurden. Ich brauche aber nicht mehr näher auf sie einzugehen; denn Herr Staatsminister Dr. Susterhenn, der seinerzeit als Kultusminister zur Gründung unserer Fakultät entscheidend mitgewirkt hat, hat in einem ausführlichen Rechtsgutachten die juristische Unhaltbarkeit dieser Bedenken so klar und einwandfrei nachgewiesen, daß nach dem zustimmenden Urteil angesehener Juristen jene Bedenken damit erledigt sein dürften. Die Fakultät ist ihm dafür zu neuem besonderem Dank verpflichtet.

Die sachlichen Gründe, die manche zunächst in der Anerkennung unserer Fakultät zur Zurückhaltung veranlaßten, waren verschiedener Art. Das Bedenken, daß eine alleinstehende, keiner Universität eingegliederte Theologische Hochschule nicht als vollberechtigte Fakultät neben den Universitätsfakultäten anerkannt werden könne, war leicht zu entkräften durch den Hinweis, daß dies auch schon vorher in Deutschland geschehen war, nämlich bei der Staatlichen Theologischen Fakultät in Braunsberg, die bis 1945 bestanden hatte. Andere Bedenken bezogen sich auf die Zahl und die Qualifikation der zu erwartenden Promotionen und auf die Ergänzung des akademischen Lehrkörpers. Man befürchtete, daß durch zu leichte Anforderungen bei der Promotion eine Art Inflation und damit eine Abwertung der von der Fakultät verliehenen akademischen Grade erfolgen könne. Darauf haben wir damals geantwortet mit Hinweis auf die in unseren Statuten festgelegten Promotionsbedingungen. Unsere Fakultät erteilt als ersten akademischen Grad das Lizentiat der Theologie und macht dessen Erwerb zur Vorbedingung für die Verleihung des Doktorgrades. Zwei Dissertationen und zwei mündliche Prüfungen werden dabei verlangt: das *examen rigorosum de universa theologia* beim Lizentiat und ein Colloquium über eine theologische Spezialfächergruppe beim Doktorat; das sind gewiß keine leichteren Anforderungen als sie anderswo gestellt werden. Heute können wir aber auf diese Befürchtungen auch noch eine vollkommen

beruhigende Antwort geben durch den sachlichen Bericht über die im ersten Dezennium wirklich erfolgten Promotionen. Bisher wurden hier promoviert: 13 Lizentiaten der Theologie, von denen auch 7 das Doktorat an unserer Fakultät erworben haben. Zu Doktoren der Theologie wurden insgesamt 10 Bewerber promoviert, außer den erwähnten 7 Lizentiaten unserer Fakultät, also noch drei auswärtige.

Die Mehrzahl der Promovierten stammt aus der Diözese Trier, vier von auswärts: 1 aus der Diözese Aachen, 2 aus USA und 1 aus Frankreich.

Diese Zahlen fallen nicht aus dem Rahmen der Promotionszahlen anderer Fakultäten mit entsprechender Hörerzahl.

Die Qualität unserer Doktorpromotionen wird durch Veröffentlichung der Dissertationen der öffentlichen Beurteilung unterstellt. Die Promotionsordnung verlangt (§ 6) für das Doktorat: „Die Dissertation ist wenigstens in einem abgerundeten Teildruck von 50 Seiten in 8° zu veröffentlichen und in 50 Exemplaren an die Bibliothek abzuliefern.“ Die Fakultät drängt aber möglichst auf vollständige Veröffentlichung. Vgl. das diesem Bericht angefügte Verzeichnis der Dissertationen. Daß sie keine bloßen Dekorationen waren, wird auch dadurch bewiesen, daß alle unsere Doktoren auf ihrem Fachgebiet wissenschaftlich weiterarbeiten. Fünf von den zehn sind bereits im akademischen Lehramt tätig: einer an unserer Fakultät, einer an einem Ordensseminar in Notre Dame (USA), einer am Priesterseminar in Aachen, einer an der Theologischen Hochschule (Diözesanseminar) in der Benediktinerabtei Conception, Missouri (USA), einer an der Pädagogischen Hochschule Trier.

In den Bedenken bezüglich der Ergänzung des akademischen Lehrkörpers war die Befürchtung geäußert worden, diese werde aus dem zu engen Raum einer einzigen Diözese erfolgen und darum keine genügende qualitative Auslese möglich sein.

Auch auf dieses Bedenken konnten wir damals antworten, daß in den Fakultätsstatuten, an die sich der Bischof von Trier bei den Verhandlungen über die staatliche Anerkennung der Fakultät gegenüber der Regierung gebunden hat, bestimmt wird: „Die Ernennung zum ordentlichen oder außerordentlichen Professor in der Fakultät kann nur erfolgen, wenn... die Habilitation an einer anerkannten Fakultät für das betreffende Fachgebiet oder eine verwandte Disziplin erfolgt ist“ (Art. 20, § 1, 2). Für die Habilitationsschrift, welche die eine wesentliche Vorbedingung für eine Habilitation an unserer Fakultät bildet, verlangt unsere Habilitationsordnung, daß sie „von der selbständigen Forschergabe des Verfassers Zeugnis ablegen soll“ (§ 2). Es ist bekannt, daß unsere Fakultät diese Anforderung ernst nimmt und eine Habilitation keineswegs als bloße Formsache betrachtet. Bisher wurden hier 5 Dozenten habilitiert, von denen jetzt 2 Inhaber ordentlicher Lehrstühle, 2 Inhaber außerordentlicher Lehrstühle an unserer Fakultät geworden sind, und 1 als persönlicher außerordentlicher Professor mit Lehrauftrag doziert.

Weil der Bischof von Trier sich loyal an die in den Statuten festgelegten Berufsbedingungen hält, hat er auch in mehreren Fällen habilitierte Dozenten von auswärtigen Fakultäten als Professoren berufen. Schon kurz vor Eröffnung der Fakultät hatte er einen Bonner habilitierten Dozenten H. Dr. Hegel als Professor für Kirchengeschichte berufen. Seit Errichtung der Fakultät sind noch drei weitere derartige Berufungen erfolgt: 1951 wurde H. Dr. Vögtle von der Theologischen Fakultät in Freiburg als Professor

der Exegese des NT, und, nach seinem Weggang, 1953 als sein Nachfolger H. Dr. Mußner von der Theologischen Fakultät in München berufen, und 1954 der in Bonn habilitierte Dozent Dr. Iserloh als Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit. Wir dürfen also heute darauf hinweisen, daß nicht nur unsere Statuten, sondern auch die Berufungspraxis im ersten Dezennium dafür bürgt, daß die Ergänzung unseres Lehrkörpers nach denselben Grundsätzen und Normen geschieht, wie die der Universitätsfakultäten.

Was die wissenschaftliche Arbeit angeht, so sind wir ebenso wie jene durch den 1. Artikel unserer Satzung über die begrenzte Aufgabe der theologischen Ausbildung des Diözesanklerus hinaus der wissenschaftlichen theologischen Forschung verpflichtet. Daß wir auch diese Verpflichtung ernst nehmen, beweist neben den wissenschaftlichen Veröffentlichungen der Fakultätsmitglieder, die von der Fakultät herausgegebene „Trierer Theologische Zeitschrift“, die seit Gründung der Fakultät auch zahlreiche angesehene Mitarbeiter von auswärtigen Fakultäten gewonnen hat; ferner, neben der Mitarbeit unserer Professoren an internationalen wissenschaftlichen Kongressen und Veranstaltungen, auch ihre dauernde Zusammenarbeit mit anderen Hochschulen und wissenschaftlichen Instituten. Neben den schon zu Anfang erwähnten fortlaufenden theologischen Vorlesungen an der Universität Saarbrücken, sind hier auch die Gastvorlesungen zu nennen, die Herr Professor Fischer seit dem Studienjahre 1957/58 an dem Internationalen Institut „Lumen Vitae“ in Brüssel hält. Und als Zeichen dafür, daß auch unsere Studenten bemüht sind, ihrer Fakultät im Studium Ehre zu machen, darf hier erwähnt werden, daß seit der Aufnahme der Fakultät in den Kreis der von der „Studienstiftung des Deutschen Volkes“ betreuten Hochschulen im Jahre 1956 sieben Bewerber in die Studienstiftung aufgenommen worden sind.

Ich glaube, man darf heute sagen, daß die anfangs unserer Fakultät gegenüber gezeigte Zurückhaltung durch ihre Arbeit im ersten Dezennium heute weithin überwunden ist. Dafür sprechen auch die Berufungen von Trierer Professoren an Universitätsfakultäten. Drei Professoren aus unserer Fakultät sind solchen Berufungen gefolgt: 1951 H. Professor Höffner dem Ruf auf den Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Münster, 1952 H. Professor Vögtle einem Ruf auf den neutestamentlichen Lehrstuhl in Freiburg und 1953 H. Professor Hegel einem Ruf auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte in Münster. Drei weitere Mitglieder unserer Fakultät haben durch die zuständigen Kultusministerien Berufungen an Universitätsfakultäten erhalten, aber abgelehnt: 1950 H. Professor Backes eine Berufung an die Theologische Fakultät in Bonn, 1956 H. Professor Fischer einen Ruf an die Theologische Fakultät in Münster und 1959 H. Professor Knauber einen Ruf an die Theologische Fakultät in Mainz.

Im Zusammenhang mit diesen abgelehnten Berufungen ist an einigen Stellen die Vermutung ausgesprochen worden, der Bischof von Trier habe seinen Diözesanpriestern die Annahme dieser Berufungen nicht erlaubt. Demgegenüber sei hier öffentlich festgestellt, daß in keinem dieser Fälle ein Verbot des Bischofs Ursache der Ablehnung war, daß diese vielmehr aus eigener freier Entscheidung der Berufenen erfolgt ist. Denn daß Professoren, die der Diözese Trier entstammen, sich auch mit der Trierer Fakultät so verbunden und sich für sie so verantwortlich fühlen, daß sie äußerlich verlockende Angebote aus-

schlugen, um ihre Arbeit der Entwicklung und dem Gedeihen ihrer noch jungen Fakultät zu widmen, wird man gewiß verstehen und recht zu würdigen wissen.

In diesem Personalbericht geziemt es sich, daß wir auch der Toten gedenken, die unsere Fakultät in ihrem ersten Dezennium zu beklagen hat:

An erster Stelle gedenken wir des am 20. 12. 1951 verstorbenen Hochwürdigsten Herrn Erzbischofs Dr. Franz Rudolf Bornewasser. Unter seiner Regierung und auf seinen Antrag beim Apostolischen Stuhle wurde die Fakultät gegründet. Als ihr erster Kanzler hat er ihr stets wohlwollendes Verständnis und tatkräftige Förderung angedeihen lassen. Sein Andenken wird bei uns in besonderer Ehre bleiben.

Kurz nach Gründung der Fakultät wurde der Ordinarius der Exegese des NT H. Professor Ketter am 19. 11. 1950 aus seiner vielseitigen Tätigkeit herausgerissen, und am 29. 11. 1955 verloren wir den von uns allen hochverehrten Senior der Fakultät, den emeritierten Ordinarius für Kirchengeschichte, Herrn Professor Schuler.

Gestatten Sie mir nach diesem Personalbericht noch ein kurzes Wort über den Ausbau der äußeren Einrichtungen unserer Fakultät in ihrem ersten Dezennium.

Das Bischöfliche Priesterseminar, in dem die Fakultät errichtet wurde, und das ihr durch Vertrag seine Räume und Einrichtungen, namentlich seine umfangreiche Bibliothek von über 115 000 Bänden unwiderruflich zur Benutzung überließ, mußte 1945 aus vollständigen Ruinen wiederaufgebaut werden. Trotz der erheblichen dafür aufgewendeten Mittel waren unsere bisherigen Einrichtungen nur bescheiden, weil der notwendige Raum dafür innerhalb des Seminarberings fehlte. Statt eines geplanten Neubaus bot sich eine andere Gelegenheit, die unserer Fakultät die Möglichkeit gab, nicht nur den nötigen Raum zu gewinnen, sondern mit den neuen Räumen und Einrichtungen auch sichtbar wieder an die Tradition der alten Trierer Universitätsfakultät anzuknüpfen. Nämlich im J. 1958 konnte das Bischöfliche Priesterseminar das Gelände und die Gebäudereste des im Kriege bis auf die Außenmauern zerstörten Friedrich-Wilhelm-Gymnasiums erwerben. Dieses Gebäude, dessen Frontseite mit ihrem Hof zu den schönsten Architekturdenkmälern unserer Stadt zählt, wurde seinerzeit als Studienkolleg der Jesuiten gebaut, diente aber zugleich auch den Zwecken der theologischen Universitätsfakultät, deren Professuren damals von den Jesuiten versehen wurden. Nach Aufhebung des Ordens überwies der Kurfürst das Gebäude der Theologischen Fakultät, ließ unmittelbar daneben das nach ihm benannte Seminarium Clementinum, den ältesten Teil unseres heutigen Priesterseminars errichten und bestimmte, daß fortan die Professuren dieses Seminars und die der Theologischen Fakultät in Personalunion vereinigt sein und bleiben sollten.

Sobald also die Räume dieses Gebäudes wiederhergestellt und für die Zwecke unserer Fakultät eingerichtet sind, werden wir unsere akademische Lehr- und Lern-tätigkeit an der gleichen Stelle fortsetzen, an der die alte Trierer Universitätsfakultät zuletzt gelehrt hat; unsere Promotionen werden in der wiederhergestellten schönen Aula stattfinden, in der auch die letzten Trierer Promotionen am Ende des 18. Jahrhunderts stattgefunden haben, und unsere Bibliothek wird jetzt nicht nur genügenden Raum für die Ausstellung ihrer Bestände finden, sondern auch den schönen Barock-Lesesaal, der glücklicherweise der Zerstörung entgangen ist, seiner alten Aufgabe erhalten können. Der Bischöflichen



Behörde, welche die bedeutenden finanziellen Mittel für die Wiederherstellung dieses Bauwerkes so großzügig und so schnell zur Verfügung gestellt hat, daß wir auf eine baldige Vollendung hoffen dürfen, sei dafür im Namen der Fakultät hier aufrichtig geziemender Dank gesagt.

Der Redner schloß den Bericht ab mit seinem persönlichen Dank an den Kanzler der Fakultät, an seine Kollegen, die Studenten, und alle, die ihm durch ihr Vertrauen, ihre Mitarbeit an den Aufgaben der Fakultät oder sonstige Hilfe und Entgegenkommen sein Amt als bisheriger Rektor der Fakultät erleichtert haben.

## Verzeichnis der Doktordissertationen (1954 - 1960)

- 1954 Breuning, Wilhelm  
Die Lehre Ulrichs von Straßburg über Urgerechtigkeit, Fall und Erbsünde im Vergleich zu seinen Zeitgenossen. [Nebst] Text der Kapitel 2-5 des 1. Traktats im 6. Buch der Summa de summo bono Ulrichs von Straßburg [u.]Anmerkungen. V, 241 S. + 42 Doppel-S. + 50 S. 40 [Maschinenschrift]  
Pflicht-Teildruck unter dem Titel: Breuning: Urgerechtigkeit, Fall und Erbsünde nach Ulrich von Straßburg. — Trier: Paulinus-Verl. 1954. 48 S. 60.  
Im Buchhandel vollständig unter dem Titel: Breuning: Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich von Straßburg. — Trier: Paulinus-Verl. 1959. XVI, 272 S. 80 (Trierer theologische Studien, Bd. 10).
- 1955 Pauly, Ferdinand  
Die räumliche und verfassungsrechtliche Entwicklung des Pfarrsystems im Landkapitel Kaimt-Zell von den Anfängen bis zum Untergang der mittelalterlichen Kirchenverfassung. VIII, 265 S. 40 [Maschinenschrift].  
Erschienen im Buchhandel unter dem Titel: Pauly, Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier. Das Landkapitel Kaimt-Zell. — Bonn: Röhrscheid 1957. 196 S. 80. Rheinisches Archiv, 49).
- 1955 Miller, John H., CSC.  
The Relationship between liturgical and private prayer in the light of the controversy of the last fifty years. XVII, 212 S. 40 [Maschinenschrift].  
Pflichtexemplar unter dem gleichen Titel. — Trier 1955. XVII, 212 S. 80 [Rotaprint].
- 1956 Kleinheyer, Bruno  
Die Entwicklung des Priesterweiheritus von den ältesten römischen Sakramentaren und Ordines bis zum Pontificale Romanum. [Nebst] Anmerkungen. IX, 193 + 163 S. 80 [Maschinenschrift].  
Pflicht-Teildruck unter dem gleichen Titel. — Trier 1956. S. 1-57, 23-79. 80 [Rotaprint].  
Vollst. Veröff. in Vorbereitung.
- 1958 Klein, Laurentius, OSB.  
Evangelisch-lutherische Beichte, Lehre und Praxis. [Nebst] Anmerkungen. XXIX, 215 + 116 S. 40 [Maschinenschrift].  
Pflicht-Teildruck unter dem gleichen Titel. — Trier 1957. 103 S. 80 [Rotaprint].  
Vollst. Veröff. wird vom Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn vorbereitet.
- 1959 Thome Alfons  
Der Religionsunterricht in der Problematik der Berufsschuljugend. XIX, S. 40 [Maschinenschrift].  
Pflicht-Teildruck unter dem Titel: Thome: Der Religionsunterricht in der Problematik der Berufsschuljugendlichen. — Trier 1958. VII, 65 S. 80 [Rotaprint].  
Im Buchhandel vollständig unter dem Titel: Thome: Berufsschulkatechese als personale Glaubens- und Gewissensbildung. — Düsseldorf: Patmos-Verl. (1960). 200 S. 80 (Religionspädagogische Grundrisse 1).
- 1959 Schneider, Gerhard  
Kaine ktisis. Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund. XXIX, 256 S. 40 [Maschinenschrift].  
Pflicht-Teildruck unter dem gleichen Titel. — (Trier 1958). 50 S. 80 [Rotaprint].

- 1960 Brunner, Paul, S. J.  
L'Euchologe de la mission de Chine. Édition princeps 1628 et développements jusqu'à nos jours. «Contributions à l'histoire des livres de prières.» [Nebst] Traduction du recueil général de prières de la Sainte Église de Dieu T'ien chu sheng chiao nien ching tsung tu [u.] Notes. VII, 197 + 61 S. 40 [Maschinenschrift].  
Veröff. in Vorbereitung (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Veröff. des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen).
- 1960 Loduchowski, Heinrich  
Progressive, demokratische Koedukation. Ihre Entwicklung und Auswirkung in den USA und Japan. Pastoralpädagogische Untersuchung. Hauptteil [I.] 2. XXII, 620 S. 40 [Maschinenschrift].  
Erweiterter Pflicht-Teildruck unter dem Titel: Loduchowski: Jugendgefährdung in der freien Welt. Teenager-Koedukation in einer Moralkrise. — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1960). 117 S. 80 (Das pädagogische Gespräch).  
Dieser Teildruck erschien im Buchhandel unter dem Titel: Loduchowski: Teenager und Koedukation? Jugend der freien Welt in Gefahr. — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1960). 117 S. 80 (Das pädagogische Gespräch).  
Ein weiterer Teil der Dissertation erschien im Buchhandel unter dem Titel: Pädagogik aus Amerika? Analyse der „progressive education“. — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1961 [vielm. 1960]). 129 S. 80 (Das pädagogische Gespräch).
- 1960 Johnson, Earl J., OSB.  
The Psalm Piety of Cardinal Newman as revealed in his christian interpretation of the psalter. XX, 147 S. 40 [Maschinenschrift].  
Pflicht-Teildruck unter dem gleichen Titel. — Trier 1960. XI, 61 S. 80 [Rotaprint].

## Das neue Handbuch zur Katholischen Schulbibel

### I. Altes Testament<sup>1</sup>

Der Ende 1957 in völliger Neubearbeitung erschienenen Katholischen Schulbibel folgte Anfang 1958 ein Leitfaden aus der Hand der Bibelm Bearbeiter. Er setzte sich zur Aufgabe, die Erkenntnisse der Bibelwissenschaft der letzten 50 Jahre, die Auswahl und Anordnung der neuen Bibel mitbestimmten, knapp und klar für den Katecheten zu erschließen und ihm so den Zugang zur neuen Bibel und den Umgang mit ihr zu erleichtern. Gleichzeitig wurde mit den Arbeiten zu einem neuen ausführlichen Handbuch begonnen, das nunmehr vorliegt und hier zur Besprechung ansteht.

Es versteht sich von selbst, daß der Exeget nicht so sehr auf die pädagogisch-didaktische Darstellungsweise schauen kann, als vielmehr den Blick darauf richten wird, ob die bibeltheologischen Prinzipien, die für die Neuausgabe der Schulbibel bestimmend waren, auch hier gebührend zu Wort kommen. Für die religionspädagogische Seite sei überdies auf die sehr positive Würdigung des Werkes in KatBl 85 (1960) 533—536 (J. Goldbrunner) verwiesen.

Grundsätzlich ist anzuerkennen, daß der Verfasser — Religionsdozent an der Pädagogischen Hochschule Koblenz — die Grundkonzeption wie auch die Linienführung im Aufbau des AT in der Schulbibel beachtet, sich bei der Behandlung der einzelnen Perikopen und Unterrichtseinheiten immer wieder auf sie bezogen hat, mit einem Wort sich bei der Ausarbeitung des Werkes von ihnen hat leiten lassen. Vielleicht hat er gerade deswegen bewußt darauf ver-

<sup>1</sup> Andreae, Fritz / Pesch, Christian: Handbuch zur Katholischen Schulbibel. Altes Testament. — Düsseldorf: Patmos (1960). 483 S. Lw. 22,50 DM.

zichtet, fertige Katechesen vorzulegen, um so die jeweils in den Lektionen enthaltenen Offenbarungs- und Heilswirklichkeiten vollgültiger und ausdrucksstärker ans Licht zu heben. Den allmählich sich enthüllenden und im ausserwählten Volk Israel Gestalt annehmenden Heilsplan Gottes, der auf das Kommen des Reiches Gottes ausgerichtet ist, soll die Bibelunterweisung vor allem in die Mitte der Stunden stellen, auf diese Weise immer mehr und tiefer in Gottes Heilswerk, in die Geheimnisse Gottes selbst und in sein Vorhaben mit uns hineinführen und die Kinder seelisch darin beheimaten. Von daher ist es zu begrüßen, wenn am Schluß der Ausführungen zu den einzelnen Perikopen auf weitere Bibelstellen verwiesen wird, die geeignet sind, deren Lehr- und Lebensgut zu vertiefen und es nachhaltig im Inneren des Kindes Raum gewinnen zu lassen, wenn hier besonders der Psalter zu Wort kommt, der ja die (im Gottesdienst gegebene) freudige Antwort des Menschen auf das in der Offenbarung erschlossene Heilsangebot Gottes und seine Annahme sein will.

Es ist A. auch gelungen, den inneren Zusammenhang der einzelnen Lektionen, die Fortführung der Offenbarung zu erhellen und einsichtig zu machen, also ein Wesenselement der Offenbarung hervorzuheben, mit und in dem sie nach vorne hin auf die Mitte der Zeit in Christus hingeeordnet ist und hindrängt. Damit wird verhindert, die einzelnen Perikopen allzusehr als selbständige Einheiten zu sehen und sie bei der Unterweisung zu verselbständigen. Vielmehr schützt gerade der dauernde Blick zurück zum Anfang und der Blick nach vorn hin auf Christus vor einer Vereinzelnung und damit Verabsolutierung der Inhalte; vielmehr läßt er den roten Faden der trotz aller Vielfältigkeit einlinigen und vorwärtsstrebenden Heilsführung Gottes klar hervortreten.

Dem gleichen Zweck macht Pesch die Behandlung der Bilder dienstbar. Auch ihm ist es darum zu tun, durch die Oberfläche auf den jeweiligen Heilsgehalt der Darstellung vorzustößen und zu zeigen, daß und wie die Bilder die theologischen Aussagen der Bibel auf ihre Weise durchscheinen und aufleuchten lassen, daß sie auf andere Weise mit dem gleichen Heilsplan Gottes vertraut machen wollen.

Alles in allem ist also zu sagen, daß das Werk den Zielen gerecht wird, die man ihm billigerweise setzt. Seinen Verfassern ist daher zu danken. Daß vieles in der Darbietung nach Form und Inhalt neu erscheint und sich nicht in die gewohnten und oft zu sehr lieb gewordenen Auslegungsschemata einfangen läßt, ist sicher kein Nachteil, sondern hoffentlich Anstoß zur Beschäftigung mit dem Neuen. Man sollte es nicht scheuen, gerade deswegen das Handbuch um so intensiver zur Hand zu nehmen. Dann wird es gewiß einem tieferen theologischen Verständnis der Bibel bei vielen dienen und in der Unterweisung vielfältige Frucht tragen.

Prof. Heinrich Groß, Trier

## II. Neues Testament<sup>2</sup>

Der neutestamentliche Teil des neuen Handbuchs zur Eckerschulbibel, bearbeitet von Ludwig Leitheiser, dem Religionsdozenten an der Pädagogischen Hochschule in Landau, ist umfangreicher als der alttestamentliche. Das ist vor allem dadurch bedingt, daß der unterrichtlichen Aufarbeitung einer Lektion jeweils eine „Besinnung“ für den Bibelkatecheten vorausgeschickt ist, die nicht

<sup>2</sup> Leitheiser, Fritz / Pesch, Christian: Handbuch zur Katholischen Schulbibel. Neues Testament. Düsseldorf: Patmos-Verlag (1960) 762 S. 27,50 DM.

für den Unterricht selbst gedacht ist, sondern der persönlichen, inneren Bereitung des Katecheten dienen will. Das ist gewiß eine löbliche Sache; denn der Bibelkatechet vertritt nicht einfach eine „Disziplin“, vergleichbar jeder anderen, sondern nimmt teil an der Glaubensverkündigung der Kirche an die Welt und hat somit eine apostolisch-missionarische Aufgabe, zu der er sich selbst durch Meditation jeweils bereiten soll. Im übrigen wird das katechetische Material in der gleichen Aufgliederung wie im alttestamentlichen Teil des Handbuches geboten, ohne daß damit „Formalstufen“ des konkreten Unterrichts gemeint seien: Hinführung; Zur Darbietung; Vertiefung; Zusammenfassung; Aufgaben; Gebete.

Das von Leitheiser vorgelegte Material ist äußerst reichhaltig. Unter „Vertiefung“ werden wiederholt mehrere Vorschläge gemacht, so z. B. für die Lektion 167 (Die wunderbare Brotvermehrung) als 1. Vorschlag: „Die Brotvermehrung als Zeichen der Verheißung des eucharistischen Brotes“, als 2. Vorschlag: „Du und das Brot“; für die Lektion 214 (Die Herabkunft des Heiligen Geistes) als 1. Vorschlag: „Die Zeichen des Pfingstfestes als Sinnbilder der Gaben des Heiligen Geistes“, als 2. Vorschlag: „Die Pfingstpredigt des Petrus“; oder für die (letzte) Lektion 237 (Die Vision vom Weltgericht und vom himmlischen Jerusalem) als 1. Vorschlag: „Nicht Ende, sondern Vollendung!“, als 2. Vorschlag: „Komm, Herr Jesus!“ Dabei sind alle Vorschläge immer gut gegliedert und jene für die „Aufgaben“ weisen durchgehend viele Nummern auf; ebenso werden immer mehrere „Gebete“ geboten. Dazu kommen noch sechs Exkurse (Die Evangelien. Der Aufbau des öffentlichen Lebens Jesu in der Schulbibel. Heil durch Kreuz und Auferstehung. Apostelgeschichte und Briefe. Die Offenbarung des Johannes. Von der Schulbibel zur Vollbibel. Dieser letzte Exkurs will Anregungen für eine Katechese in der Abschlußklasse geben, die das Interesse an der Vollbibel wecken will: ein sehr wichtiges Anliegen).

Im Schlußteil setzt Chr. Pesch die bildkatechetische Erschließung der Illustration der Eckerschulbibel für deren neutestamentlichen Teil fort. Da die neue Bebilderung manchem Bibellehrer Kummer bereitet hat, wird er sicher dankbar gerade nach dieser Hilfe greifen; und er wird dabei ganz sicher die erwartete Hilfe finden. —

Das neue Handbuch zur Katholischen Schulbibel ist zwar kein *opus perfectum* — wer kann schon ein solches schreiben? —, aber zweifellos eine ganz bedeutende Hilfe für einen modernen Bibelunterricht. Wer sich die Mühe macht, sich an Hand dieses Instruments auf den Unterricht vorzubereiten, findet hier reiches Material und vorzügliche Anregungen. Hier wird das Wort Gottes nicht bloß historisch erschlossen und moralisch ausgewertet, sondern in seinem Verkündigungsgehalt aktualisiert. Und da in die Schulbibel sämtliche Sonntagsperikopen aufgenommen sind, findet auch der Prediger gute Anregungen, besonders in den gut gegliederten Vorschlägen zur „Vertiefung“.

So muß es eine wahre Freude sein, mit einer solchen Hilfe ausgerüstet an der biblischen Glaubensverkündigung der Kirche teilnehmen zu dürfen. Die Bearbeiter des neuen Handbuchs haben sich den Dank aller Bibelkatecheten verdient. Da dem Handbuch ein Schlüssel für seinen Gebrauch bei den zur Zeit im deutschen Sprachraum vorliegenden Schulbibeln beigegeben ist — nur die neue Kösel-Bibel „Reich Gottes“ konnte nicht berücksichtigt werden —, kann es auch dort benutzt werden, wo die Ecker-Bibel nicht oder noch nicht eingeführt ist.

Prof. Franz Mußner, Trier



# BESPRECHUNGEN

## DOGMATIK

Die Katholische Glaubenswelt. Wegweisung und Lehre. Bd. I: Die Quellen der Theologie, Gott und seine Schöpfung. Hrsg. v. einer Arbeitsgemeinschaft v. Theologen. Aus dem Franz. übers. v. L. de Negri u. H. Vorgrimler. - Basel, Freiburg, Wien: Herder (1959). XXXII, 796 S., Lw. Subskriptionspr. 42,- DM.

Wiederholt ist in der Beurteilung der theologischen Situation unserer Zeit bedauert worden, es fehle heute die synthetische Kraft zu einer Summe der ganzen Theologie. Das zu besprechende Werk stellt einen Versuch dar, mutig die Lücke zu füllen, anstatt bei der resignierten Feststellung zu bleiben. Eine Summe der ganzen Theologie - ist das beim Stand der heutigen Wissenschaft überhaupt möglich, da sich der spekulativen Theologie in Bibelwissenschaft und geschichtlicher Theologie Sprößlinge aus der einen Wurzel der geoffenbarten Wahrheit gegenübergestellt haben, die sich in Umfang und Bedeutung für das Ganze durchaus mit der systematischen Theologie messen können? So gestellt, klingt die Frage reichlich akademisch. Vermutlich wären auch die Herausgeber der vorliegenden Summa noch immer mit der akademischen Lösung dieser Frage beschäftigt, wenn sie nicht die Notwendigkeit, eine Synthese zu wagen, getrieben hätte. Diese Summe ist nämlich nicht nach dem Grundsatz *l'art pour l'art* um der Wissenschaft selbst willen geschrieben, sondern für Menschen, denen eine geschlossene Einführung in die Theologie nützt. (*Initiation théologique* ist der leider nicht adäquat übersetzbare Titel des französischen Originals.) Auch ein Architekt entwirft keine Idealkirche, die den Begriff „Gotteshaus“ in seiner denkbar besten Erfüllung darstellen würde, sondern immer die Kirche, die ihm für eine bestimmte Gemeinde an einem bestimmten Platz als die bestausführbare erscheint. Eine solche praktische Frage hat auch den Verf. dieser Summe vorgelegen: Wie können wir den heutigen Menschen so in die Theologie einführen, daß er den ganzen Wald vor der Fülle der einzelnen Bäume nicht aus dem Auge verliert, oder: daß er nach einer Fülle von Einzelbesichtigungen und Einzeleinsichten nicht am Schluß doch nur mit ein paar Thesen - auf dem Weg von simplifizierten Konklusionen gewonnen und selbst wieder Rohmaterial zur Ausspinnung neuer Konklusionen - abgespeist wird? „Der heutige Mensch“ ist dabei konkret ins Auge gefaßt: Adressaten sind der Klerus, die studierenden Theologen, Ordensfrauen (1), Laientheologen, Proselythen.

Die Verf., meist Dominikaner, konnten den Sprung innerhalb der Geborgenheit in einer großen Tradition wagen: Die in ihrer synthetischen Kraft auch von Kritikern anerkannte Spitzenleistung der Summa des hl. Thomas ist aus einem ganz ähnlich praktischen Bedürfnis heraus entstanden - „ad eruditionem incipientium“. Gerade das ist ja eine der liebenswürdigen Inkonssequenzen im Bild des hl. Thomas, daß er, der vom Primat der Theorie so durchdrungen war, sein Hauptwerk als Buch für Schüler schrieb. Daß diese Tradition noch die Kraft einer lebendigen Wurzel besitzt, beweist die neue Summe: Sie ist aus dem Geist der thomanischen Synthese, nicht mit ihren Formeln geschrieben. Freilich ist der Aufbau bis in die Einzelheiten hinein dem Aufbau der Summa theologia nachgebildet. Man wird den Verf. zustimmen, wenn sie es ablehnen, innerhalb dieser in ihrer Art sicher großartigen Gesamtkonzeption Umstellungen vorzunehmen, welche Harmonie und Spannung des Ganzen stören würden. Doch liegt in dieser praktisch annehmbaren Entscheidung für die Gesamtordnung der Theologie nach dem Plan des hl. Thomas wohl noch keine Vorentscheidung für die Frage, ob ein mehr christozentrisch bestimmter Aufbau nicht letztlich auch im Sinne des hl. Thomas „theologischer“ würde.

Wenn als einer der Vorzüge der thomanischen Synthese erkannt wird, sie halte „das Gleichgewicht in einem relativen Kompromiß zwischen den Erfordernissen der Vernunft und denen des Lebens und der historischen Wirklichkeit“ (S. 254), so war es wieder vom Geist des hl. Thomas her folgerichtig gedacht, die Gewichte in der neuen Summe etwas anders zu verteilen: die biblische und geschichtliche Betrachtung der Glaubensprobleme hat den Zuwachs, den die positive Theologie der letzten Jahrhunderte gezeitigt hat, im wesentlichen eingearbeitet. Die biblisch-historische Theologie dient hier nicht nur dazu, gelegentlich dogmatische Sentenzen durch einen Schrift- oder Traditionsbeleg abzustützen oder gar nur zu verzieren, sondern sie sind wirklich Bausteine der Synthese.

Auch die methodischen Vorteile der Quästionenform bei Thomas sind glücklich in die neue Form hinübergerettet, obwohl die Themen unter Aufgabe des schematischen Aufbaus der mittelalterlich-scholastischen Klein-Quästio in einem weitergreifenden Zusammenhang dargestellt sind. Die Darstellung setzt nie fertige Lösungen vor, für die ein paar Beweise ad usum delphini zusammengerafft werden, sondern sie nimmt den Studierenden

in die innere Bewegung der Fragen mit hinein, darin auch wieder dem großen Vorbild ähnlich.

Schließlich hat die neue Summa mit ihrem Vorbild auch den Mut zum Auslassen gemeinsam. Angesichts des heutigen Perfektionismus, der auch in die wissenschaftlichen Arbeitsmethoden eingedrungen ist, verdient das besondere Anerkennung. Eine Summa war aber wohl schon immer nur in der Haltung einer geistigen Redlichkeit möglich, der es nicht auf äußere Vollständigkeit, sondern auf die Geschlossenheit einer inneren Bewegung ankommt. Methodisch-inhaltliche Hinweise zum Weiterstudium lenken am Ende jedes Kapitels den Blick des Studierenden über die jeweils gewonnene Einsicht in das betreffende Problem wieder hinaus. Auch das unterscheidet sich wohltuend von Systemen. Ein Unterschied zwischen Thomas und seinen „treuen Schülern“ - wie sie sich selbst nennen - muß jedoch noch besprochen werden: Thomas schrieb - oder wollte das wenigstens - seine Summa allein. Die vorliegende Summa ist eine Gemeinschaftsarbeit. Im ersten Band haben etwa einhalb Dutzend vielfach auch schon in Deutschland bekannt gewordener Theologen mitgearbeitet. Es verdient besondere Anerkennung, daß die Einheitlichkeit, die ja gerade das erklärte Ziel dieser „initiation théologique“ ist, darunter nicht gelitten hat, sondern daß hier eine lebendige Tradition verschiedene Temperamente zu einer solchen Zusammenarbeit finden ließ, ohne die eine Summe im anspruchsvollen Sinn dieses Wortes heute vielleicht wirklich nicht mehr möglich wäre. Daß ein solches Gemeinschaftswerk von einheitlichem Guß bei hoher Qualität gelungen ist, stellt schon in sich ein hohes Lob der Gemeinschaft dar, der es entwachsen ist.

Inhaltlich umfaßt der vorliegende Band den Stoff, den die pars I des hl. Thomas bietet. Am organischsten zeigt sich der theologische Fortschritt im Bereich der theologischen Kosmologie und Anthropologie. Während die Gotteslehre hauptsächlich biblisch bereichert ist, erweist sich in der Trinitätslehre die Dogmengeschichte als Stimulus. Freilich wünschte man doch gerade der Trinitätslehre noch einige Bluttransfusionen, damit sie auch theologisch die Rolle ausfüllt, welche die Offenbarung der Trinität für Glaube und Kult der Kirche hat. - Der Grundriß des hl. Thomas hat sich - nicht zu seinem Nachteil - einen geschichts-theologischen Anbau gefallen lassen müssen.

Dem inhaltlichen Teil geht eine etwa 300 Seiten umfassende theologische Einleitungslehre (im engeren Sinn) voraus. Vorangestellt sind die großen Fragen über Gottes Wort, Kirche, Tradition, Schrift. Die Behandlung der loci theologiae ist durch eine besonders liebevolle Behandlung der Liturgie ausgezeichnet. Zu den loci theologiae zählen hier auch die speziell ostkirchliche Tradition und die christliche Kunst. Die großzügige Aufgeschlossenheit des ganzen Werkes kommt gerade bei diesem in einer theologischen Einleitung bisher kaum beachteten Traktat über die christliche Kunst deutlich zum Ausdruck. Mit besonderer Liebe ist der gregorianische Choral behandelt.

Dem Band ist ein Personen- und Sachregister beigelegt. Wünschenswert wären Verweise innerhalb des Textes auf Stellen, die ein gleiches Thema oder Motiv erneut behandeln. - Auch eine Anerkennung über die gute Lesbarkeit der deutschen Übersetzung sei nicht vergessen. Eine nochmals ausdrückliche Empfehlung des Werkes an die genannten Adressaten heißt vielleicht Eulen nach Athen tragen.

W. Breuning

Kinder, Ernst: Die Erbsünde. - Stuttgart: Schwabenverlag (1959). 148 S. brosch. 5,50 DM.

Ein Referat, das Prof. Ernst Kinder auf einer Tagung der „Sammlung“ - einer Vereinigung evangelischer Christen mit dem Ziel der Überwindung der Kirchenspaltung - 1958 in Lochmühle gehalten hat, bildet den Mittelpunkt des Büchleins. K. bemüht sich um eine Darstellung der Erbsündenlehre nach den Bekenntnisschriften der lutherischen Kirchen. Es erfüllt den katholischen Theologen mit Freude, daß die von K. vorgetragene Auffassung nicht unvereinbar mit den Definitionen des Tridentinums über Erbsünde und Rechtfertigung ist. Freilich mischt sich in die Freude über die heute wiedergewonnene Gesprächsmöglichkeit die Trauer, daß es in Trient nicht mehr zu diesem Gespräch gekommen ist, wo es von den sachlich-dogmatischen Voraussetzungen her nicht aussichtslos erschienen wäre. Gewiß erfordert es die Ehrlichkeit zu sagen, daß Kinders Ausführungen nicht in allen Einzelheiten mit der in unseren dogmatischen Lehrbüchern vorgetragenen Erbsündenlehre übereinstimmen. Während die katholische Dogmatik heute fast ausschließlich von der Bestimmung der Erbsünde als „carentia debita iustitiae“ ausgeht, ist bei Kinder die „concupiscentia“ stärker akzentuiert. Doch weiß auch der katholische Theologe, daß die „concupiscentia“ als Konstitutiv der Erbsünde in der scholastischen Theologie des Mittelalters eine wesentlich größere Rolle in der Erbsündenlehre gespielt hat, als das heute der Fall ist. So darf man in Kinders Auffassung durchaus auch mit den großen Scholastikern verwandte Züge sehen. Denn auch die Theologen der Hochscholastik haben die *carentia debita iustitiae* nicht nur als statischen Mangel gesehen, sondern als „aversio“ von Gott und von daher als „inordinatio“ des Menschen in sich selbst. Wich-

tig ist die Korrektur Kinders am Begriff der Konkupiszenz: er faßt sie nicht als ungeordnete Sinnlichkeit auf, sondern letztlich als geistige Abkehr von Gott. Als solche bestimmt sie die ganze Lebenshaltung der von ihr schuldhaft betroffenen Person. Die katholische Theologie hatte ihre begreiflichen Reserven gegenüber einer allzu dynamischen Betrachtung der Erbsünde. Ein Hindernis bildete die Verzeichnung der Konkupiszenz. Dieser Gefahr ist K. - wie bereits vermerkt - nicht erlegen. Ein noch größeres Hindernis ist die Schwierigkeit, mit der sich die Theologen, welche die Konkupiszenz tief im Wesen der Erbsünde selbst verankerten, meist dann belasteten, wenn sie erklären sollten, wie denn in der Taufe die Erbsünde getilgt werde, da ja die Konkupiszenz keinesfalls restlos getilgt wird. Um so mehr ist es der Beachtung wert, daß die von K. vorgetragene Lösung der Erbsündentilgung durch die Taufe dem katholischen Anliegen einer als innere Heiligung verstandenen Rechtfertigung gerecht wird.

Verhältnismäßig kurz kommt die Stellung Adams in Kinders Referat. Von der Bestimmung Trients „*Adae peccatum, quod origine unum est et propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium*“ (Denz 790) findet der zweite Teil eine wesentlich stärkere Beachtung: „*unicuique inest proprium*.“ Hier liegt also die Ergänzungsmöglichkeit der Lösung Kinders, während sie für die katholische Theologie darin liegt, daß sie das negativ-dynamische Element der Erbsünde, das mit der Abkehr von Gott gegeben ist, stärker in die Erklärung des wirklichen Schuldcharakters der Erbsünde einbeziehen könnte. Eigens sei noch hervorgehoben, daß Kinder seine Auffassung von einer dynamischen Wirkweise der Erbsünde nicht dazu mißbraucht, eine substantielle Bosheit der menschlichen Natur nach der Sünde zu lehren: gerade als von Gott weiter erhaltene Natur trägt sie den Menschen auch noch durch die Sünde hindurch, bis Gott den Menschen wieder rechtfertigt.

Das Referat Kinders ist eingeführt durch eine gerade für den katholischen Theologen sehr beachtenswerte Einführung von Propst Asmussen. Auch die Auseinandersetzung zwischen Asmussen und Peter Brunner im zweiten Teil des Büchleins sollten wir katholischen Theologen sehr genau - und vor allem nicht ohne brüderliche Anteilnahme lesen. Wenn es dem Büchlein gelänge, unser Interesse für die Arbeit der in der „Sammlung“ umschlossenen evangelischen Christen mehr zu wecken, so möchten wir das warm begrüßen. Das Büchlein zeigt nämlich sehr deutlich, daß die hier zu Wort kommenden Theologen uns in der Lehre von allen getrennten Christen am nächsten stehen. Es ist ihnen sicher nicht damit gedient, daß wir sie wegen der vielen Mißverständnisse, denen sie innerhalb der evangelischen Kirche ausgesetzt sind, bemitleiden, wohl aber vermutlich damit, daß wir stärker als bisher bereit sind, auf diese Gruppe zu hören und mit ihr zu sprechen.

W. Breuning

## KIRCHENGESCHICHTE

Cusanus-Texte V. Brixener Dokumente. 1. Sammlung: Akten zur Reform des Bistums Brixen, hrsg. u. erläutert v. H. Hürten. (Sitzungsberichte d. Heidelberger Akademie d. Wissenschaften, philos.-hist. Klasse). — Heidelberg: Carl Winter 1960. 76 S. brosch. 14,80 DM.

Die fünf Dokumente, die H. hier mit Ausnahme des ersten erstmals aus Hs. 68 der Universitätsbibliothek Innsbruck veröffentlicht, bieten in die seelsorgliche Reformarbeit des Kardinals Nikolaus von Kues in seinem Bistum Brixen (1452–58) noch einen überraschend vielseitigen und detaillierten Einblick. Es sind im einzelnen: 1. eine Verordnung über die liturgische Form der Eheschließung und des Brautsegens; 2. und 3. kleinere Verfügungen, die die Zehntpflicht und die Abführung des Kathedralkums einschränken; 4. eine Visitationsordnung für die Pfarreien, die einen Traktat des Johannes Gerson zugrunde legt, aber nicht minder auf die Brixener Verhältnisse zugeschnitten und im Hinblick darauf beträchtlich ergänzt ist: ein Formular mit ca. 100 Punkten für die Befragung von Klerikern und Laienzeugen über den Stand des Pfarrlebens, in dem auf eine würdige Feier der heiligen Messe und Spendung der Sakramente besonderes Gewicht gelegt wird; 5. Vorschriften zur Abstellung von Mängeln sehr verschiedener Art, die sich bei einer Visitation der Pfarrei Albein ergeben haben. „Von der Rechnungslegung der alljährlich wechselnden Verwalter der Kirchenfabrik bis zur Verwahrung der zum Kirchengut gehörigen Bücher taucht hier alles auf, was das alltägliche Leben einer Kirchengemeinde ausmacht“ (58). Besondere Beachtung verdient die darin eingeflochtene Unterscheidung von vier Gruppen kirchlich-religiöser Feste (36–38), von denen die Feier der vierten Art unter Androhung von Strafen rundweg verboten wird. Cusanus (nicht „der Kusaner“; diese Wortbildung ist unsinnig) wendet sich dabei gegen abergläubische Anschauungen, die sich im Volke an die Verehrung bestimmter Schutzheiligen hefteten. Auf andere pastoraltheologisch und liturgiegeschichtlich interessante Einzelheiten sei hier nur summarisch hingewiesen.

Für die Veröffentlichung dieser Dokumente kann die Forschung H. besonders dankbar sein. Seine „Erläuterungen“ (42–68) suchen auch schon manches in die damalige Zeit einzuordnen. Eine befriedigende Klarheit über die geschichtlichen Zusammenhänge wird indes noch eine „gründliche Erforschung des gesamten kirchlichen Lebens im 15. Jahrhundert“ (68) erfordern, vor allem aber eine noch umfassendere Auswertung der sonstigen Quellen über die moral- und pastoraltheologischen sowie liturgischen Bestrebungen des Kardinals; vgl. z. B. Cod. Melk 59, 60 ff. Theologisch schlecht beraten ist die Erklärung zu Anfang (42), daß Nikolaus „in entscheidender Stunde nicht den Mut aufbrachte, dem Beispiel des Guten Hirten zu folgen, über das er auf der Synode von 1457 dem Klerus seiner Diözese gepredigt hatte, und sein Leben für seine Amtspflicht einzusetzen“. Denn bei dem brutalen Überfall des Sigismund von Tirol auf Bruneck (Ostern 1460) war der Kardinal weder um seines Glaubens willen noch aus Treue zur Kirche verpflichtet, für die Rettung einiger bischöflicher Feudalrechte sein Leben in die Schanzen zu schlagen. Das Leben steht über irdischen Gütern. Es ist nur schade, daß H. sich an dieser Stelle durch E. Meuthen (vgl. TrThZ 1959, 247) zu einer derart unsachgemäßen und unmotivierten Bemäkelung des Charakterbildes eines großen Mannes verleiten läßt.

R. Haubst

Meister Eckhart der Prediger. Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr. Hrsg. im Auftrag der Dominikanerprovinz „Teutonia“ v. P. Udo M. Nix O. P. u. P. R. Öchslein O. P. — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1960). 284 S. Lw. 24,50 DM.

Der Mißbrauch Meister Eckharts (= E.) durch den Nationalsozialismus bzw. durch die Deutschglaubensbewegung hat das Gute gehabt, daß E. mehr in das Bewußtsein der Zeit trat und die Arbeit der ersten Forschung, die seit 1934 eine Gesamtausgabe der Werke des großen deutschen Denkers und Mystikers in Angriff nahm, nicht ganz in der Verborgenheit der Gelehrtenstube beschlossen blieb.

Diese Festschrift, die die Dominikaner-Provinz Teutonia anlässlich des 700jährigen Geburtstages — 1260 als Geburtsjahr ist allerdings nur eine, wenn auch gerechtfertigte, Annahme — herausgibt, möchte dem „großen Meister verständnisvolle Freunde gewinnen“ und sie „aufgeschlossen und bereit machen, dessen Werk selbst zur Hand zu nehmen“ (24). Sie widmet sich vor allem den Predigten E's, also den am meisten umstrittenen, aber auch bis heute am meisten nachwirkenden Werken des Meisters. Freilich muß man, wie Josef Koch in der Einführung betont, sich bewußt bleiben, daß E's Werk eine Einheit ist und die „beliebte Unterscheidung zwischen dem ‚Scholastiker‘ der lateinischen und dem ‚Mystiker‘ der deutschen Schriften und Predigten der geschichtlichen Gegebenheit nicht entspricht“ (23).

Die Einführung in das Werk geschieht nicht systematisch, sondern verschiedene Eckhartforscher behandeln die Predigten unter jeweils anderen Gesichtspunkten: Heribert Fischer entfaltet „Grundgedanken der deutschen Predigten“, Josef Koch legt „Sinn und Struktur der Schriftauslegungen“ dar, daß diese nämlich auf die Predigt hingeordnet sind und deshalb einzelne Aussprüche für die thematische Predigt behandeln, ja „die Einheit des gesamten Schaffens E's in der Predigt gipfelt“ (103). Hermann Kunisch weist in „Offenbarung und Gehorsam. Versuche über Eckharts religiöse Persönlichkeit“ auf die adelige Einsamkeit des Meisters hin, der sich in seiner bilde lösen, wiselösen Gotteserfahrung von denen getrennt fand, die sich Gott in Bildern und Begriffen nähern, der aber bei der Verteidigung gegen den Vorwurf der Ketzerei aus dem Bereich des Namenlosen, Unsagbaren in die Welt des Darstellbaren, Berechenbaren gehen sollte. Raphael Öchslein geht es in „Der Eine und Dreieinige in den deutschen Predigten“ darum, zu zeigen, wie die Anweisung E's über die Dreiheit in Gott hinauszugehen, kein Hinter-sich-Lassen der Trinität bedeutet, sondern die Seele nur in dem Maße zum Einen vorstoßen kann, als sie vom Strom des dreifaltigen göttlichen Lebens erfaßt wird. Herma Piesch geht in „Der Aufstieg des Menschen zu Gott nach der Predigt ‚Vom Edlen Menschen‘“ der Verborgenheit von Ethik und Mystik bei E. nach. Bernward Dietsche widmet in „Der Seelengrund nach den deutschen und lateinischen Predigten“ dem schwierigsten Problem der umfangreichsten Studie der Festschrift. Er zeigt, wie in 30 verschiedenen Bezeichnungen des innersten Mittelpunktes der Person verschiedenen Aspekte zu dem Mittelpunkt hin konvergieren, „der unseres Lebens innerstes Heiligtum ‚bildet‘“, dem durch Gnade erhobenen Bild des Dreifaltigen Gottes in unserem unsterblichen Geiste“ (258).

Alle Beiträge sind getragen von einer vornehmen Eingenommenheit für ihren Gegenstand. Höchstens wird darauf hingewiesen, daß der Meister bei seinem Versuch, subtilste Wahrheiten auszudrücken, sich Mißverständnissen aussetzte. „Er mußte sich mißverständlich ausdrücken, um verstanden zu werden“ (Kunisch S. 139). Aber auf die Grenzen und Einseitigkeiten E's wird kaum aufmerksam gemacht. Er wird ebenso leichthin



vom Vorwurf gnostisch-neuplatonischer Leibfeindlichkeit freigesprochen (Piesch S. 170), wie verschwiegen wird, daß er bei seiner Logos- und der damit verbundenen idealistischen Geistspekulation weitgehend an der Heilsgeschichte, dem historischen Christus, dem Wortsinn der Heiligen Schrift, der Kirche und den Sakramenten vorbeigeht. Immerhin ist E. von der Kirche verurteilt worden. Gleichzeitig stand vor demselben päpstlichen Gericht wegen seiner philosophisch-theologischen Lehren Wilhelm v. Ockham, der seinerseits wieder E's Lehren absurd fand. Waren das alles Mißverständnisse, dann sollte man zum mindesten fragen, wie eine Kirche, eine Christenheit und vor allem die Theologie in ihr beschaffen waren, die dazu Anlaß gaben. E. Iserloh

Wotho, Franz Josef: Carl Mosterts. Ein Leben für die Jugend. — Kevelaer: Butzon & Bercker (1959). 144 S. 4 Abb. Lw. 6,80 DM.

„Ein Leben für die Jugend“, dieser Untertitel läßt uns die lange fällige Biographie Carl Mosterts (= M.) erwarten. Verf. gibt aber mehr und weniger. Auf S. 11–56 erhalten wir einen kurzen Abriss des Lebens dieses großen Seelsorgers, dann auf S. 57–110 eine Darlegung seiner Erziehungsgrundsätze in kurzen Streiflichtern mit besonderer Berücksichtigung der Leibeserziehung und schließlich auf S. 111–138 unter dem Titel „Geschichte und Gegenwart“ Betrachtungen über den Weg der katholischen Jugend vom Verbandstag in Trier (1931) bis heute. Hier bringt der Verf. seine sicherlich diskutablen Ansichten über Formen bzw. Fehlformen der Organisation kath. Jugend. Das sei ihm unbenommen; er sollte aber in dem Streit, ob DJK-Hauptverband oder DJK-Zentralverband nicht für den letzteren, der das Büchlein veröffentlicht, den ja schon Jahrzehnte toten M. in Anspruch nehmen. Das führt dazu, daß im 1. und 2. Teil Ludwig Wolker zur Zeichnung der Gestalt M. herangezogen, im 3. Teil aber behauptet wird, 1945 sei das Konzept M. bei der Organisation der kath. Jugend nicht greifbar gewesen, womit demselben Ludwig Wolker vorgeworfen wird, er habe bei dem Aufbau der DJK nach 1945 Mosterts Erbe verleugnet.

S. 99 wird betont, daß M. das „Prinzip des Präses“ vertreten habe, „Vorsitzender der DJK sollte ein Geistlicher sein“; in Anm. 72 wird dagegen offenbar zustimmend von den Laien gesprochen, die, obwohl sie eine kath. Sportbewegung im Sinne Mosterts wünschen, die Zuständigkeit der Seelsorgerskonferenz in einer Grundsatzfrage bestreiten. Über Marianische Congregationen wird so gehandelt, als wenn hier die Konzeption Mosterts mit der von „Bis saeculari“ identisch sei. Auch sonst ist die Darstellung vielfach zu einfach, um richtig zu sein. S. 39 und S. 121 kann man den Eindruck bekommen, daß die Formel vom Hohen Meißner 1913 der Ausgang der Jugendbewegung gewesen sei, und in Anm. 27, das mit dem „Hochland“-Bund die kath. Jugendbewegung ihren Anfang genommen hätte, als wenn nicht der „Quickborn“ schon 1909 gegründet und der lauten Programmatik des Hohen Meißner immer abhold geblieben wäre. Mit diesem Buch ist M. und der Sache höchstens insofern gedient, als es die Notwendigkeit einer gründlichen Darstellung des Weges der kath. Jugend im 20. Jahrhundert erneut unter Beweis stellt.

E. Iserloh

## MORALTHEOLOGIE

Welter, Wilhelm: Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus. Höhepunkte und Abschluß der scholastischen Wirtschaftsbetrachtung durch Ludwig Molina, S.J. 1535–1600. — Münster i. W.: Aschendorff (1959). 218 S. (Schriften des Instituts für christl. Sozialwiss. der Westf. Wilhelms-Univ. Münster). Bd. 7 kart. 14,20 DM, geb. 16,80 DM.

Mit Recht hat W. dem eigentlichen Thema seiner Abhandlung einen Abschnitt vorausgeschickt, der die grundsätzlichen wissenschaftlichen Voraussetzungen für Molinas Wirtschaftsethik aufzeigt. Da ist einmal die Tatsache, daß M., unter den spanischen Jesuitentheologen eine selbständige Persönlichkeit war; sodann daß in dieser Zeit die Frage nach dem Vorrang der „idealen Ordnung“ oder der „realen Differenziertheit des wirklichen Lebens“ sehr akut war und hineinwirkte in die Probleme des Nominalismus, die Frage nach dem Wesen des Naturrechtes, die Auswirkung auf die Begründung der Sittlichkeit, das Bestreben „den vielfältigen Erscheinungen des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens durch genaue Beobachtung und vorsichtiges Abwägen aller Umstände gerecht zu werden“ (43). W. zeigt die positive und negative Seite des „Intellektualismus“ und „Voluntarismus“ an den Lehren Molinas und seiner Zeitgenossen auf, und das Einmünden in den „Liberalismus“ als eine Fehlentwicklung. In der Moraltheologie und Moralphilosophie wirkte sich diese Tendenz dahin aus, daß der Boden der reinen Spekulation um allgemein gültige Gesetze mehr zu Gunsten einer praktischen Alltagsethik verlassen wird (60). Im 2. Teil behandelt W. die Eigentumslehre M., die

Freistheorie, Darlehen, die Steuerlehre usw. Das führt zu der Frage nach dem Verhältnis von Naturrecht und Völkerrecht. Beim Handel sieht M. individual- und sozialetische Motive für seine Berechtigung ohne die Gefahren zu übersehen. In der Frage nach der rechten Preisbildung ist M. wie die anderen Scholastiker Kind seiner Zeit, er hat einen festen Ausgangspunkt, ist sich aber auch der Schwierigkeit in den konkreten Situationen bewußt. „Die gerechte Preislehre der Scholastik steht auf bewundernswerter Höhe, selbstverständlich der Höhe ihrer Zeit. Nichtsdestoweniger... besitzt sie im wesentlichen überzeitliche Geltung“ sagt v. Nell-Breuning (111). In der Steuerlehre des M. weist Weber mit interessanten Tatsachen nach, daß M. und andere Spätscholastiker schon die späteren Grundsätze des Adam Smith gelehrt haben. Die Verpflichtung zur Steuer sieht M. mit Suarez und de Lugo: *vi institutionis rei publicae, in rei publicae bonum ac conservationem, ex iustitia* (198). In der praktischen Behandlung der Steuerdefraudanten ist M. sehr milde aus der Kenntnis der Steuermethoden seiner Zeit. Aber er fordert persönliche Verantwortlichkeit im Gewissen.

Der Wert der Arbeit W. liegt also unter anderem auch darin, daß er nicht nur die Theorie Molinas wiedergibt, sondern sie auch mit den anderen Theologen seiner und unserer Zeit konfrontiert und so aktuell macht. N. Seelhammer

Deuringer, Karl: Probleme der Caritas in der Schule von Salamanca. — Freiburg: Herder 1959. XXIII, 226 S. (Freiburger theol. Studien H 75) Theol. Hab.-Schr. Freiburg. kart. 16,— DM.

Die Habilitationsschrift Deuringers ist in mehrfacher Hinsicht interessant und beachtlich. Einmal gibt er an dem Beispiel einer Einzelfrage einen Einblick in die Arbeitsweise der Moraltheologie einer bestimmten Zeit und Schule. Dadurch gibt er auch einen Beitrag zur Geschichte der moraltheologischen Tradition und Forschung. Neben Caetan läßt D. die großen spanischen Dominikaner von Salamanca zu Wort kommen: Franziscus de Vitoria, Dominicus Soto, Melchior Cano, Bartholomäus de Medina und Bafes. Alle stehen in der Tradition des hl. Thomas ohne ihm blind zu folgen. Sie behandeln die Frage des Almosens in lebendigem Bezug auf die sozialen Verhältnisse ihrer Zeit in Spanien mit praktischen Hinweisen für die Beichtväter, nicht nur Grundsätze, sondern sehr konkrete Vorschläge z. B. über das Verhältnis von staatlicher und freier Fürsorge, die Aufgabe der Bischöfe und Kleriker bezüglich des Almosens. Die enge Begrenzung des Themas auf das Almosen als einen Teil der größeren Pflicht der Nächstenliebe, ermöglichte D. einen guten Vergleich zwischen den einzelnen Theologen. Im wesentlichen behandeln alle dieselben Fragen: die Voraussetzungen für die Pflicht, Almosen zu geben, Abgrenzung von Rechts- und Liebespflicht, wobei auch die Frage nach der Restitutionspflicht des vernachlässigten Almosens behandelt wird. Die ganze Frage wird hauptsächlich gesehen im Blickpunkt der äußerlich zu leistenden Pflicht zur Hilfe. Die psychologische Seite kommt außer bei Soto wenig zur Sprache. Interessant und für heute gültig ist die Mahnung: für die Almosenpflicht ist wesentlich die Bedürftigkeit eines Menschen, nicht sein religiöses Leben und seine Tugend (66). Die Begründung des Almosens sehen diese Theologen zunächst im Naturrecht und Völkerrecht (wobei sie auch auf das Eigentumsrecht und die soziale Bedeutung des Eigentums hinweisen). Die christliche Pflicht des Almosens erwächst aber aus dem Gebot des Herrn und der mystischen Gemeinschaft mit Christus; der Arme ist der Vertreter Christi. Soto und Bafes betonen neben kanonistischen Fragen besonders die Gewissensverpflichtung: Almosen ist ein Werk, durch das man einem Bedürftigen etwas um Gottes Willen gibt. — Als wertvollen Anhang gibt D. S. 143 ff bisher unedierte Kommentare zum Thema von Soto, Cano und Medina. — In dieser Arbeit Deuringers wird wieder einmal deutlich, daß die Moraltheologie den Vorwurf der Weltfremdheit nicht verdient und ihrer Aufgabe, die Sittenlehre darzulegen, zu begründen und auf die jeweilige Zeitsituation anzuwenden, auch lösen kann, wenn nur ihre Vertreter „die Zeichen ihrer Zeit“ erfassen. N. Seelhammer

Hirschbrich, Ernst: Die Entwicklung der Moraltheologie im deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende. — Klosterneuburg: Bernina-Verl. (1959). 163 S. kart. o. Pr.

H. gibt einen Überblick über die wichtigsten deutsch geschriebenen wissenschaftlichen moraltheologischen Werke im 20. Jahrhundert, um an ihnen die „Krise“ aufzuzeigen, in der die Moraltheologie (nicht die Moral wie J. Leclercq es formulierte) in dieser Zeit stand. Er geht aus von den Angriffen gegen die kath. Moraltheologie und zeichnet dann die katholischen Reformvorschläge besonders von Mausbach. Nach der Skizze einiger mth. Handbücher am Ende des 19. Jahrhunderts (Simar, Bruner, Linsenmann, Schwane, Schindler) befaßt er sich dann eingehender mit den Reformversuchen von Mausbach, Schilling, Tillmann, Ermecke, Häring, Hörmann, wobei er jeweils die Eigenart und das Neue im Sinne einer Erfüllung der Reformwünsche hervorhebt. Das braucht in

dieser Besprechung nicht im einzelnen wiederholt zu werden. Aus der Gegenüberstellung wird auch wieder ersichtlich, daß kein Prinzip und keine Methode allein Geltung beanspruchen kann, daß es auch darauf nicht so sehr ankommt als vielmehr darauf, daß ein fruchtbarer Weg gefunden wird, die kath. Sittenlehre in ihrem übernatürlichen Charakter zeitgemäß im Sinne der Glaubensverkündigung darzustellen. Hierbei muß sowohl das Gnadenhafte wie auch das Normative und Verpflichtende und die Bedeutung des persönlichen Gewissens zum Ausdruck kommen. Es war gut darauf hinzuweisen, daß das Studium des jungen Theologen, der einmal Verwalter des Bußsakramentes sein soll, über die Kenntnis des katholischen Laien hinausgehen muß und eines gesunden Maßes von Kasuistik nicht entbehren darf. Das Büchlein gibt eine gute Orientierung über den Stand der kath. Moraltheologie. Als Wunsch sei angemerkt, daß durch straffere Fassung des Textes und der Disposition überflüssige Wiederholungen besonders im 5. und 6. Teil vermieden würden.

N. Seelhammer

Werthmann, Lorenz: Reden und Schriften. Ausgewählt u. hrsg. von Karl Borgmann. — Freiburg: Lambertus-Verl. 1958. 334 S. Lw. 9,60 DM.

B. ergänzt das Lebensbild Werthmanns, das Wilhelm Liese 1929 geschrieben hatte, indem er an Hand der Schriften W.' zeigt, wie sein Werk von seinem Wort angeregt, begleitet und zur Reife gebracht wird. Im mündlichen und geschriebenen Wort begegnet uns der Mensch mit seinem Denken und Wollen. Der Vergleich des Wortes mit seinem Schaffen läßt dann die Echtheit sichtbar werden. B. hat recht, daß die meisten Katholiken von W. nicht viel mehr wissen, als daß er der Gründer des Caritas-Verbandes ist. Es ist auch wahr, daß die Heutigen, die das Wirken des Caritas-Verbandes erleben, meist nur wenig davon wissen und seiner Bedeutung im öffentlichen Leben nicht genug bewußt sind, aber schon gar keine Ahnung haben, was seine Gründung im Anfang unseres Jahrhunderts bedeutete, und wie die Arbeit dafür die Lebenskraft eines idealgesinnten, von der wirklichen „Caritas Christi“ erfüllten Mannes früh aufzehrte. Man darf sich darüber klar sein, daß die vorliegende Schrift aus diesen Gründen nicht allzuviel Leser finden wird, auch nicht bei den vom Caritas-Verband Betreuten. Man muß aber wünschen, daß viele der in Werthmanns Werk heute Mitarbeitenden aus der Lektüre der Worte W.' sich an der idealen Gesinnung ihres Lehrmeisters orientieren und die Anregung nehmen, sein Werk mit weiter zu führen und an die heutige Situation anzupassen, soweit es jedem an seinem Platz möglich ist. Viele der von Werthmann in seinen Reden und Aufsätzen behandelten Fragen sind auch heute noch aktuell, in einer Zeit, da für die freie Liebestätigkeit kein Raum zu bleiben scheint, nachdem die öffentliche Fürsorge allmählich alle Lebensbereiche erfaßt hat.

N. Seelhammer

Die Katholische Glaubenswelt. Wegweisung und Lehre. Hrsg. v. einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen. Band II: Moraltheologie. — Basel, Freiburg, Wien. (1960). XXIV, 1080 S. 4 Bildtafeln. Lw. Subskript. 52,— DM.

Dieses neue Werk des Herder-Verlages will nicht ein neues moraltheologisches Handbuch für den Theologen sein. Es ist in besonderer Weise gedacht für Laien, die Religionsunterricht geben, für den Theologen auch zur Weiterführung und Vertiefung seiner Studien in einzelnen Fragen. Diesem Ziele dienen besonders die den einzelnen Kapiteln angefügten „Anregungen zur Vertiefung und Weiterarbeit“. Das Werk ist eine Gemeinschaftsarbeit französischer Dominikaner im Anschluß an die „Pars secunda“ der Summe des heiligen Thomas. Ein einleitendes Kapitel gibt die Grundzüge der „Moral des NT“. Innerhalb der Einteilung in allgemeine und besondere Moral zeichnen die Abhandlungen des 1. Teiles die Glückseligkeit in Gott als Ziel und die Ausrüstung des Menschen in seinen Anlagen, Handlungen und Haltungen (Tugend und Sünde), sowie die „von außen“ kommende Hilfe: die Gesetze und die Gnade Gottes. Merkwürdigerweise fehlt eine eigene Abhandlung über das Gewissen, S. 129 ff genügt nicht! Der 2. Teil folgt der Einteilung: theologische Tugenden und Kardinaltugenden. Bei letzteren gehen die Verfasser selbstredend über die Tugendlehre des Aristoteles hinaus und zeigen die christliche Weiterführung, ihre Bedeutung innerhalb des sittlichen Lebens, ihre Beziehung zum Gnadenleben und übernatürlichen Ziele auf. Noch mehr erscheint das spezifisch Christliche in den Abschnitten über die Charismen, das aktive und kontemplative Leben, die Ämter, Stände und Weihen in der Kirche. Den Abschluß bildet als „Nachwort“ eine theologische Überlegung über die christliche Vollkommenheit. Jedem Kapitel ist ein Verzeichnis wichtiger Einzeluntersuchungen, darunter erfreulich vieler deutscher Arbeiten beigegeben. Die Abhandlungen sind theologisch gut fundiert und sachlich klar dargeboten. Daß man einige vor anderen bevorzugen möchte, kann bei der Vielzahl der Autoren mit ihrer Eigenart nicht wundern. Eine Übersetzung, auch wenn sie gut ist wie die vorliegende, liest sich immer schwerer als das Original, da sie oft den besonderen „Sensus“ nicht ganz wiedergeben kann. Hier erschwert der kleine Druck das Lesen. Die Verfasser

bleiben nicht bei der allgemeinen Lehre stehen, sondern gehen auf aktuelle Fragen ein, besonders in den „Anregungen“. Das Buch wird sich im Sinne der Herausgeber eignen zur Ergänzung moraltheologischer Studien, aber kaum als alleiniges Lehr- oder Handbuch der kath. Sittenlehre, da wir in Deutschland jetzt mehrere moraltheologische Handbücher haben, die m. E. den heutigen Menschen mehr ansprechen.

N. Seelhammer

Tournier, Paul: Echtes und falsches Schuldgefühl. Eine Deutung in psychologischer und religiöser Sicht. — Zürich und Stuttgart: Rascher 1959. S. 351. Lw. 15,— DM.

Das Buch ist zwar nicht in „wissenschaftlicher Form“ geschrieben, aber durch die Form der persönlichen Anrede vermittelt es eindrucksvoll wichtige Erkenntnisse, gewonnen aus ärztlichen und psychotherapeutischen Praxis im Anschluß an die Tiefenpsychologie. Es will verstehen lehren, was hinter dem offenkundigen Reden und Tun als Quelle verborgen ist. Phänomenologisch legt T. die verschiedenen Erscheinungsformen eines Schuldgefühls dar. Ein falsches Schuldgefühl entsteht als Reaktion auf das Verhalten der Gesellschaft bei unangenehmen Situationen, vermeidbaren Unterlassungen, bei Mangel an innerer Wahrhaftigkeit und Freiheit. Der Versuch zur Selbstrechtfertigung, Verdrängen des Gewissens, Minderwertigkeitsgefühle, Geltungsbedürfnis, Sicherungsbestreben führen zu falschem Sch. Das echte Sch. ist nicht bloß funktional, sondern wertbestimmt (99) letztlich gottbezogen „wie eine Schuld in bezug auf Gott, wie ein Bruch in der Ordnung der Abhängigkeit des Menschen Gott gegenüber“ (103). Dem entspricht falsche und echte Reue (127). Letzte versucht keine Selbstrechtfertigung und führt zur Bekehrung = Sinnesänderung. Dazu hilft die stille Einkehr bei sich selbst und vor Gott, die von der Psychoanalyse wie von der Religion gelehrt wird. Ihr Objekt ist nicht mehr bloß das Tun, sondern das seelische „Sein“. Interessant belegt Verf. seine psychologischen Erkenntnisse mit Texten der Heiligen Schrift, die er als gläubiger Protestant als Gottes Wort nimmt. Das „Heil“ kommt von der bedingungslosen Liebe Gottes, der die Schuld tilgt. „Der Sinn des Schuldgefühls ist, uns zu Gott zurückzuführen, uns Gott finden zu lassen, seine Liebe, seine Gnade“ (277). Die Lösung vom Schuldgefühl erfolgt durch die „Sühne“, aber nicht die von Menschen gewirkte, sondern die von Gott im Tode Jesu geschenkte. — Der kath. Theologe wird in der Anwendung einzelner Bibelstellen und in der Beurteilung der sakramentalen Beichte anderer Meinung sein — das gesteht Verfasser übrigens zu. T. grenzt die Aufgabe des Arztes und Seelsorgers richtig ab und betont ihre gemeinsame Aufgabe. Gewiß sind nicht alle Erkenntnisse neu, sondern stimmen mit denen begnadeter Seelenführer früherer Zeit überein. Aber sie werden, vom Arzt und Psychologen gesprochen, manchem, der nicht zum Geistlichen geht, sich selbst aber ehrlich sein will, zu innerer Klärung helfen und zur Befreiung von Schuldgefühl führen — die Schuld kann nur Gott schenkend tilgen. — Wir möchten das Buch den Ärzten, Psychotherapeuten, Erziehern, Seelsorgern sehr empfehlen.

N. Seelhammer

Leclercq, Jacques: Wege zur Völkergemeinschaft. — Aschaffenburg: Pattloch (1959). (Der Christ in der Welt, X. Reihe, 7. Bd.) 123 S. kart. 3,80 DM.

Immer deutlicher wird es, daß „die Tätigkeiten der gesamten Menschheit ein Ganzes bilden“. Der Fortschritt der Wissenschaft und Technik hat dazu beigetragen. Aber die Menschen werden sich dieser Tatsache nur langsam bewußt. Sonderinteressen, die Verschiedenheit der Sprachen, egoistische Kurzsichtigkeit stehen der Einheit der Welt im Denken und Wollen entgegen. Nach der Lehre der Bibel ist das Christentum wesensmäßig universal, die bestehenden Unterschiede haben keine Bedeutung für das Heil, die Menschen sind in Christus Brüder, alle sind Gotteskinder. Daraus ergibt sich für die Christen die Aufgabe, mitzuwirken, daß die Einheit der Menschen geistig im Sinne der Schöpfungs- und Erlösungsordnung gestaltet wird. Die Grundlage, auf der Christen und Nichtchristen gemeinsam stehen, ist das natürliche Sittengesetz, das in Gott seinen Ursprung hat und dessen Mißachtung die Menschen trennt (47). Darum müssen an dem Bemühen um den Fortschritt des Menschengeschlechtes im sozialen, politischen und sittlichen Leben gerade katholische Christen mitarbeiten. Die christliche Ordnung soll gestaltende Kraft werden für die Weltordnung. Dazu bedarf es „tätiger, aktiver“ Katholiken. Das wird nicht die Masse sein, vielmehr die von Christus gemeinte kleine Herde (Lk 12, 32). Sie müssen selbst „die Lehre Christi leben“ unter dem Einfluß der Gnade wird dann „der Sauerteig“ eine Umformung der menschlichen Gesinnungen und Handlungen bewirken. Die Gegebenheiten, in denen wir leben, behalten ihre Wirklichkeit, aber sie sollen nicht Grenzen sein, da Zusammenarbeit nicht Uniformierung ist. Die Einheit der Welt darf nicht ohne die Mitwirkung des Christlichen gestaltet werden, sonst verliert dieses den von seinem Gründer gewollten Einfluß auf die Welt. — Diese Gedanken will L. in dem vorliegenden Büchlein nahebringen, und man muß wünschen, daß viele sie auch „sich zu Herzen nehmen“.

N. Seelhammer



Hofmann, Linus: Kleine Ehefibel, 25 Kapitel über die Ehe. — Trier: Paulinus-Verlag (1960). 89 S. Lw. 4,80 DM.

Hildebrand, Dietrich; von: Die Ehe. — München: Verl. Ars Sacra (o. J.). 48 S. 4 Tafeln. kart. 3,— DM.

Carré, A.-M.: Gefährten auf immer (Compagnons d'éternité, deutsch, die Übertragung ins Deutsche besorgte Doris Asmussen). Ein kleines Ehebrevier. — Stuttgart: Schwabenverlag (1959). 86 S. Lw. 6,80 DM.

Die drei angekündigten Büchlein über dasselbe Thema sollen in ihrer Eigenart skizziert werden. Hofmann will in seiner Ehefibel keine neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse vermitteln. Aber es scheint uns, daß sie dem Seelsorger wertvolle Dienste leisten kann in seiner Sorge um die Vorbereitung junger Menschen auf die Ehe und um die zeitgemäße Verkündigung der katholischen Lehre über die Ehe. Die Fibel gehört aber auch in die Hände möglichst vieler katholischer Laien, denen sonst eine praktische Möglichkeit fehlt, sich über Wesen, Sinn und sittliche Aufgaben der Ehe gründlich zu unterrichten. Es ist ja wohl für niemand zweifelhaft, daß dies sehr nötig ist, weil viel Unklarheit herrscht, zumal angesichts der öffentlichen Meinung weiter Kreise, die arg abweicht von der katholischen Lehre und begreiflicherweise auch bei Katholiken Verwirrung stiftet und so „der Heiligkeit der Ehe“ abträglich ist. Nicht nur auf kirchenrechtliche, sondern auf viele menschlich-persönliche und religiöse Fragen, die mit der Ehe als Lebensgemeinschaft bis zum Tode zusammenhängen, gibt H. Antwort. Diese kann natürlich nur grundsätzlich sein und nicht die unzähligen Einzelsituationen registrieren. Das könnte im Anschluß an die Fibel in einem Gespräch geschehen. Es ist heute nicht überflüssig, daran zu erinnern, daß es nicht angeht, die subjektiven Situationen so leicht als außerhalb der gewöhnlich geltenden Gesetze anzusehen. Die Gemeinschaft ist schon im natürlichen Leben nicht nur eine Einschränkung der persönlichen Freiheit, vielmehr auch ein Weg zur vollen Entfaltung der Persönlichkeit. Und der Sinn aller kirchlichen Gesetze ist „das Heil der Seelen“. Wir möchten wünschen, daß — auf Anraten der Seelsorger — viele Laien diese in sehr anregender Form geschriebene Ehefibel zur Hand nehmen und in ihr Klarheit in der so wichtigen Lebensfrage finden.

D. v. Hildebrand schreibt in einer anderen Sicht über die Ehe: nämlich über die Eigenart der ehelichen Liebe. Liebe ist der primäre Schöpfungssinn der Ehe, die Entstehung neuer Menschen ist der primäre Schöpfungszweck. Eheliche Liebe unterscheidet sich von jeder anderen durch die Einzigartigkeit des Schenkens: sich gegenseitig gehören, ganz füreinander da sein (10). H. deutet die echte „Verliebtheit“ als volle Seligkeit der Ich-Du-Gemeinschaft, nicht als Berauschtigkeit (13). Die eheliche Liebe schlägt die Brücke zur sinnlichen Gemeinschaft (15). Eheliche Liebe ist mehr ausschließlich als jede andere. Sie ist nicht die Ehe, führt aber zu ihr als einem objektiven Verhältnis, dem Ehestand, dessen Sinn ist „Realisierung der erhabenen Liebesgemeinschaft“, freilich verbunden mit dem primären Zweck der Nachkommenschaft, der Teilnahme an Gottes Schöpferkraft (20). Die Liebe ist nicht nur Voraussetzung für die Ehe, sondern Aufgabe in ihr. Sie muß gepflegt und erhalten werden als ständiges „Füreinander“. In der sakramentalen Ehe wird die Liebe nicht zerstört, sondern umgeformt, hineingenommen in die christliche Nächstenliebe: der Gatte wird Ebenbild Gottes, Glied am mystischen Leibe Christi, Tempel des Heiligen Geistes. So wird die eheliche Liebe in Gott bewahrt. Die Ehe als Stand wird im Sakrament vollendet, der Bund der Menschen wird zur „Weihe an Gott“ (32). Dann werden auch die Akte der Liebe zu Gottesdienst. Die Ehe wird zur Quelle besonderer Gnaden, in der Unauflöslichkeit erfährt die Liebe Stärke und höchstes Glück (37). Als eigentliches Motiv sieht H. folglich: „weil man den anderen liebt als den von Gott für einen Bestimmten“ (39), doch sind auch geringere Motive infolge der menschlichen Begrenztheit möglich und sittlich wertvoll, sofern sie nicht dem Egoismus entspringen. Die christliche Ehe ist höchste menschliche Gemeinschaft, weil sie als Einheit in Christus die Gemeinschaft Christi mit seiner Kirche darstellt. — Das kleine Büchlein sollte man jungen Menschen in der „Zeit der jungen Liebe“ in die Hand geben, und christliche Eheleute sollten es gemeinsam lesen, um der Erhabenheit ihres Standes und ihrer Liebe froh zu werden.

Das dritte Büchlein ist eine der in den letzten Jahren so häufigen Übersetzungen aus dem Französischen, die zwar den Inhalt gut wiedergibt, aber neben dem Original

A.-M. Carré will: „die Reichtümer, die das Sakrament der Ehe vermittelt und die Anforderungen, die es stellt, möglichst vollständig dartun“ (11). Kann das in der Kürze dieses Büchleins geschehen? Sachlich klar zeigt Verf. die Bedeutung des Ehesakramentes für die Gatten, die einzelnen und die Gemeinschaft auf, er weist auf die Schwierigkeiten hin, die sich aus der menschlichen Natur ergeben und betont mit Recht, daß sie ihre beste Lösung aus der Gnade des Sakramentes erhalten. — Es ist richtig, daß die Eheleute sich gegenseitig das Sakrament spenden. Aber es geht nicht an zu sagen: die Eheleute spenden einander die Gnade! (32) (Vergl. dazu S. 36) Verf. spricht von der Ehe als Stand göttlicher Liebe. Man vergleiche dazu D. v. Hildebrand a. a. O. Er zeichnet die besonderen Aufgaben von Mann und Frau und ihre gemeinsame Verantwortlichkeit.

N. Seelhammer

UNIV.-PROF. DR. THOMAS OHM OSB

## Ex contemplatione loqui

Gesammelte Aufsätze

(Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Heft 25) VIII und 468 Seiten mit 5 Kunstdrucktafeln, kart. DM 45,—, Ganzleinen DM 48,—

Prof. Dr. Thomas Ohm, Ordinarius für Missionswissenschaft an der Universität in Münster, hat seit 1927 sehr viele Abhandlungen und Miscellen veröffentlicht, und zwar in den verschiedensten Sprachen (Deutsch, Italienisch, Spanisch, Französisch, Flämisch, Holländisch und Japanisch) und in vielen Zeitschriften des In- und Auslandes wie auch in Sammelwerken und Lexika. Da diese Abhandlungen für die meisten schwer erreichbar sind, ist der Wunsch nach einem Sammelband geäußert worden, der die wichtigeren Aufsätze vereint.

Im einzelnen handelt es sich um Aufsätze über die Mission, die Missionswissenschaft im allgemeinen, die Missionstheorie, die Missionsmethode, die Missionsgeschichte, die Religionswissenschaft und Theologie. Die Gegenstände der „contemplatio“ sind sehr mannigfaltig. Aber im Grunde sind alle Abhandlungen Variationen über das gleiche Thema, das große Thema der Weltmission und des Heiles der Menschen.

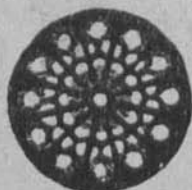
Beigegeben ist dem Werk ein Quellennachweis und eine Bibliographie der Veröffentlichungen von Prof. Dr. Thomas Ohm sowie einige Abbildungen. Es ist durch jede Buchhandlung zu beziehen.

### ZUM GOLDENEN JUBILÄUM

des Lehrstuhls des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen und der Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft wird demnächst eine Festschrift mit Beiträgen von vielen Gelehrten erscheinen.

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER WESTFALEN

**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI  
TRIER/MOSEL  
SÄARSTR. 39 · TELEFON 2938



Spezialhaus für  
**Mittelmoselweine**  
**R. Lentzen-Deis**  
K.-G.  
**Bernkastel-Kues**  
an der Mosel  
Mehweinlieferant · Weingroßhandlung  
Ausländische · Süße · Mehweine

Soeben erscheint:

Die repräsentative **Familienbibel**

## **Das Neue Testament**

Nach dem Urtext übersetzt und  
herausgegeben von  
Prof. Dr. Josef Kürzinger, Eichstätt  
Großformat mit 8 fünffarbigen Tafeln  
aus dem Hildesheimer Kodex  
Ganzleinenband 16,80 DM  
Saffianleder mit Goldschnitt 49,50 DM

## **J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

**Trier-Hauptmarkt**

Fernruf 4492

**Ansichts- und Auswahlsendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung**

*Zur Erstkommunion*

Johannes Rausch

## *Unser Jahr mit Gott*

Ein frohes Jugendbuch

gr. 8°, 144 Seiten, über 25, teils ganz-  
seitige Textillustrationen von Nik. Ahland,  
Leinen mit vierfarb. Schutzumschlag 7,40 DM

Den Kindern, Jungen wie Mädchen, schließt das  
prächtige Buch Reichtum und Schönheit des Kirchen-  
jahres auf. Es bildet auch eine Fundgrube für  
Kinderpredigt und Katechese.

Durch alle Buchhandlungen

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

70. JAHRGANG PASTOR BONUS

Heft 3

Mai/Juni 1961

## INHALT

### AUFSATZE

*A. Hulsbosch OESA, Rom*

Biblisches und scholastisches Denken

*Adolf Sülsterhenn, Koblenz*

Zur staatskirchlichen Stellung kirchlicher Hochschulen unter  
besonderer Berücksichtigung der Rechtslage  
in Rheinland-Pfalz und Nordrhein-Westfalen

*Franz Mußner und Balthasar Fischer*

Was wird bei einer Kalenderreform aus dem Fest  
Praesentatio BMV (21. 11.)?

### KLEINERE BEITRÄGE

*Hubert Junker, Trier*

Die Zerstreuung der Völker nach der Biblischen Urgeschichte

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS-VERLAG TRIER



Eine neue Veröffentlichungsreihe

## Das Soziale Seminar

In dieser Reihe, die von Dr. Albrecht Beckel herausgegeben wird, erscheint eine Anzahl aufeinander aufbauender, knapper Grundrisse zur staatspolitischen und sozialen Bildung, die sich an katholischem Ordnungsdenken orientieren und in der praktischen Arbeit des Sozialen Seminars des nordwestdeutschen Raumes seit Jahren erfolgreich erprobt worden sind. Die Hefte sollen dem Lehrenden eine Handreichung, dem Schüler eine Gedächtnisstütze und vor allem in den vielfältigen Kursen der Volks- und Erwachsenenbildung eine Arbeitsgrundlage sein, die jedem in die Hand gegeben werden kann.

Sieben erschienen sind die Hefte

- 1: **Grundfragen der christlichen Gesellschaftslehre.** Ein Grundriß von Albrecht Beckel. 32 Seiten, DM 1,30
- 2: **Sozialgeschichte.** Ein Grundriß von Julius Selters. 52 Seiten, DM 1,80
- 3: **Der Staat.** Ein Grundriß von Albrecht Beckel. 44 Seiten, DM 1,60

In Vorbereitung sind die Hefte 4: Die Wirtschaft von Werner Remmers / 5: Der Betrieb von Gerhard Neubecker / 6: Sozialreform nach der Lehre der Kirche von Eugen Kohlenbach / 7: Sozialpolitik von Werner Remmers / 8: Arbeitsrecht von Albrecht Beckel. — Bezug durch Ihre Buchhandlung



VERLAG ASCHENDORFF MUNSTER WESTFALEN

## Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier-Olewig, Auf der Ayl 34 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfsinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Wilh. Breuning, Trier-Olewig, Olewiger Str. 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfsinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Liersberg über Trier (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfsinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfsinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Müßner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfsinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

# Biblisches und scholastisches Denken

Von Dr. A. Hulsbosch OESA, Rom

Der Vergleich zwischen biblischem und scholastischem Denken ist keine einfache Angelegenheit. Es erscheint uns daher richtig, deutlich festzustellen, wie wir diesen Vergleich anzustellen beabsichtigen.

Zuerst etwas über die Literatur. Es gibt Autoren, die an die Beschreibung des hebräischen Denkens herangehen, ohne einen Vergleich mit dem griechischen anzustellen<sup>1</sup>. Dieser Vergleich ist aber implicite stets anwesend. Er wird explicite angestellt von Claude Tresmontant<sup>2</sup> und Thorleif Boman<sup>3</sup>. Der Unterschied bei ihren Betrachtungen liegt darin, daß Tresmontant im Gegensatz zu Boman die Offenbarung in seine Betrachtung miteinbezieht; sein „hebräisches Denken“ ist „biblisches und Offenbarungsdenken“ (S. 7). Hieran merken wir schon, wie kompliziert das Problem ist. Was ist biblisches Denken? Man kann unterscheiden: a) das semitische Denken, das wir aus den hebräischen Büchern des AT kennenlernen, und zwar das Denken, das Israel von Haus aus besitzt, von dem wir darum sagen können, daß es der Offenbarung zugrunde liegt; b) das hebräische Denken, insofern es der Offenbarung Gestalt gibt; c) das Verhältnis des hebräischen und des griechischen Denkens in der Bibel selbst. Informationen über das letztgenannte Thema werden uns überreichlich im „Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament“ gegeben. Hier kommt immer wieder zum Ausdruck, wie entscheidend das alte israelitische Denken auf das NT einwirkt. Wir können darum sagen, daß die „biblische Theologie“ in ihrer Gesamtheit das Gepräge der israelitischen Denkweise trägt.

Das Verhältnis von biblischem und griechischem Denken kommt aber auch in den Werken der systematischen Theologie zur Sprache (Barth, Brunner). Hier werden zwei Formen von Theologie verglichen. Auch einige spezielle Werke sind vor allem theologisch orientiert<sup>4</sup>. In diesem Beitrag handeln wir über das biblische Denken, soweit es der biblischen Theologie Gestalt gibt.

<sup>1</sup> J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture I-II*, London 1926. — H. W. Robinson, *Hebrew Psychology*, in: *The People and the Book*, ed. A. S. Peake, Oxford 1925, 353—382.

<sup>2</sup> Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque (Lectio Divina 12)*, Paris 1953.

<sup>3</sup> Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1959.

<sup>4</sup> Anders Nygren, *Eros und Agape*, Gütersloh 1930. — O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zollikon-Zürich 1946. — Von katholischer Seite: Johannes Hessen, *Griechische oder biblische Theologie*, Leipzig 1956.

Was ist hier unter scholastischem Denken zu verstehen? Es ist damit nicht die scholastische Theologie des Mittelalters oder der Neuzeit als geschichtliche Erscheinung gemeint. Auch will dieser Artikel nicht Stellung nehmen zu der Frage, was die scholastische Methode sei. Mit scholastischem Denken soll vielmehr eine bestimmte Denkweise bezeichnet werden, bei der die Inspiration des Glaubens mit Hilfe der Philosophie sich so zu äußern sucht, daß vorgegebene Begriffe angewandt werden, um mit ihrer Hilfe den christlichen Geheimnissen intellektuell näher zu kommen. Auch in der Zeit der Väter wurde schon die griechische Philosophie gebraucht, aber ihr fehlte noch das fertige Begriffsgebäude, in dem spätere Theologen sich wie zu Hause fühlten und weder die Analogie der Begriffe noch die Transzendenz des Göttlichen unüberhörbar betonten. Immer wenn wir über scholastisches Denken sprechen, wird die Frage, durch welchen Typ von Philosophie diese Theologie gekennzeichnet ist von ausschlaggebender Bedeutung sein. Hier richten wir die Aufmerksamkeit besonders, wenn auch nicht ausschließlich, auf den Gebrauch der aristotelischen Philosophie in der Theologie.

Der Vergleich zwischen biblischem und scholastischem Denken wird an Hand von zwei zentralen Themen angestellt: am Verhältnis des Menschen zu Gott und am Mysterium der Inkarnation.

## I. Das hebräische Denken

J. Pedersen hat das Charakteristische der hebräischen Denkweise in eine glückliche Formel zusammengefaßt: „Die Logik des Israeliten ist nicht die Logik der Abstraktion, sondern die der unmittelbaren Beobachtung<sup>5</sup>.“ Thorleif Boman drückt dasselbe in anderen Worten aus: „Die Griechen beschreiben die Wirklichkeit als Sein, die Hebräer als Bewegung<sup>6</sup>.“

<sup>5</sup> Israel I-II, 124. Der Kontext lautet: *When modern logicians have characterized the correct manner of thinking as an interplay of simple, i. e. essentially empty but sharply defined space images, then we see at once the contrast between this and the Israelitic ideal of thinking. The Israelite does not occupy himself with empty nor with sharply defined space images. His logic is not the logic of abstraction, but of immediate perception. Vgl. 123: The very language shows how Israelitic thought is dominated by two things: striving after totality and movement.*

<sup>6</sup> Das hebräische Denken, 182. Man soll sich aber vor Simplifikationen hüten. Der Gegensatz zwischen dem hebräischen und dem griechischen Denken ist auf verschiedene Weise formuliert worden: konkretes und abstraktes Denken; dynamisches und statisches Denken; Zeit und Raum; gradlinige und zyklische Zeit; Eschatologie und Metaphysik. Nicht selten beeilt man sich, den Übergang von der einen zur anderen Denkweise als „die Wurzel der Häresie“ zu charakterisieren. Das NT enthält ja offensichtlich Elemente, die uns davor warnen, einen absoluten Gegensatz zwischen biblischem und griechischem Denken zu kon-

Der Mensch ist durch sein intellektuelles Vermögen über die anderen irdischen Wirklichkeiten erhoben. Indem er die Dinge erkennt, erhebt er sie in gewissem Sinne in sein eigenes Niveau. Hierin liegt der Grund der unabspreekbaren Eigenschaft des menschlichen Erkennens: die Abstraktion. In diesem Sinne haben auch die Israeliten bei ihrem Erkennen abstrahiert. Doch hat die Formel von Pedersen recht, weil er eigentlich sagen will, so wie es aus seinem ganzen Werk hervorgeht, daß das Denken des Israeliten nie in das Operieren mit spekulativen Begriffen übergeht. Er behauptet sogar, die hebräische Sprache habe kein Äquivalent für unseren Begriff „Denken“, das heißt das Lösen rein intellektueller Probleme<sup>7</sup>. Wir könnten sagen, daß die Israeliten bei ihrer Betrachtung der

---

struieren. G. Sevenster, *De Christologie van het Nieuwe Testament*, Amsterdam 1946, 251, nennt z. B. eine Zahl von Autoren, die dem Verfasser des Hebräerbriefes das Denken in den biblischen Kategorien absprechen; er habe seine Lehre in der griechischen Raumkategorie vorgetragen. Neulich hat man darauf hingewiesen, daß dieser Brief dem johanneischen Kreis entstammt: O. Cullmann, *Die Christologie des NT*, 2, Tübingen 1958, 318; C. Spicq, *L'épître aux Hébreux I*, Paris 1952, 109–138. Das 4. Evangelium und Hebräer ständen in der Christologie einander nahe und unter dem Einfluß eines platonisierenden Denkens. Zur Zeit beurteilt man in der Exegese die platonische Lehre zu sehr von der dualistischen Auffassung des Menschen und stellt sie in schroffen Gegensatz zu der biblischen Lehre von der Einheit des menschlichen Wesens und der biblischen Bewertung des Leibes. Hier stößt man zweifellos auf einen unüberwindbaren Gegensatz. Aber damit ist der Platonismus nicht abgetan. Wenn Platon das Böse in der Materie lokalisiert, ist das eine HilfsThese, wodurch er das Böse in der Welt zu erklären versucht, aber „die schlechte Materie soll man nicht der Materie des intelligibile gleichsetzen“. Vgl. H. Robbers, *Antieke wijsgerige opvattingen in het christelijk denken*, Roermond 1959, 24 f.

Im folgenden werden wir versuchen, die wesentliche Übereinstimmung der patristischen Christologie mit der des NT anzudeuten. Zu gleicher Zeit müssen wir aber feststellen, daß der Dynamismus des biblischen Denkens hier schon etwas von seiner Beweglichkeit einbüßt: *Des études récentes ont montré de façon plus générale combien différent la pensée grecque et la pensée hébraïque: la première est plutôt statique et construit une métaphysique de l'être; la seconde est dynamique, sa métaphysique est celle de l'agir. Dans notre problème (l'onction du Christ), cette distinction vaut également: pour les Pères, les titres de roi, prêtre et prophète caractérisent une manière d'être; l'onction du Christ s'applique avant tout à la nature (humaine) de Jésus plus qu'à la réalisation historique de son œuvre; de ce point de vue, les trois onctions doivent nécessairement coïncider avec l'union hypostatique. Mais dans le NT l'onction est liée à l'œuvre du salut dans son développement historique, elle indique l'inauguration d'un ministère, d'une fonction du Christ. Or ces fonctions se répartissent à différents moments de sa mission. J. de la Potterie, L'onction du Christ, dans: *Nouv. Rev. Théol.* 80 (1958) 225–252, 251.*

<sup>7</sup> S. 182. Das hängt damit zusammen, daß die Israeliten nicht den modernen Unterschied zwischen Vernunft und Willen kannten: beide sind im Herzen verwurzelt. Daher haben die Begriffe, die bei uns auf intellektuelle Tätigkeiten



Wirklichkeit nie das Konkrete aus den Augen verlieren: „Die Hebräer beschreiben die Bewegung“ (Boman). Hiermit hängt zusammen, daß der Israelit die Wirklichkeiten in ihren gegenseitigen Beziehungen sieht. Die reformatorischen Theologen konstatieren mit Genugtuung, und dies mit Recht, daß das biblische Denken ein Denken in Relationen ist. Man könnte mehr über das hebräische Denken aussagen, aber es scheint uns nützlicher zu erforschen, wie die Aufmerksamkeit für das In-Beziehung-stehen konkreter Wirklichkeiten ihren Niederschlag in der biblischen Theologie findet.

## II. Die Unsterblichkeit

Das AT hat in den letzten Dezennien für die theologische Anthropologie große Bedeutung bekommen. Von der Seite der Reformation ist ein lauter Protest erhoben worden gegen die philosophische Anthropologie platonischer Herkunft, die auf unerlaubte Weise vom Christentum assimiliert worden sei. Diese Anthropologie, sagt man, ist von Haus aus dualistisch, erkennt die Einheit des Menschen nicht an und ist durch die Annahme der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele unvereinbar mit dem biblischen Auferstehungsglauben. Demgegenüber kenne die Bibel keinen Dualismus, betrachte vielmehr den Menschen als ein Leib-Seele-Wesen<sup>8</sup>. Die römisch-katholische Kirche habe sich aber durch eine offizielle Entscheidung hinter die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele gestellt. Nachdem das Konzil von Vienne (1311—1312) bereits erklärt habe, daß *anima rationalis seu intellectiva per se et essentialiter est forma corporis* (D. 481), habe das V. Laterankonzil noch hinzugefügt: *verum et immortalis* (D. 738).

Wir beschäftigen uns hier mit dem Begriff der Unsterblichkeit. Eine Betrachtung des Inhalts dieses Terminus in der kirchlichen Definition einerseits und in der Heiligen Schrift andererseits wird deutlich machen, wie das scholastische Denken sich gegen die biblische Denkweise abzeichnet. Über den Inhalt der kirchlichen Entscheidung können wir uns kurz fassen. Die Unsterblichkeit steht hier auf einer Linie mit Unvergänglichkeit. Die Seele des Menschen ist ihrer Art nach unvergänglich. Die These: „Die Seele ist unsterblich“, ist eine philosophische These (die zwar nicht ein bestimmtes philosophisches System als solches sanktioniert), die

---

oder Beschaffenheiten hinweisen, in der Bibel eine affektive Nuance; so z. B. kennen, sich erinnern, die Adjektive weise und töricht, wo die ethische Nuance immer mitspricht. Man kennt auch den Glauben nicht als einen rein kognitiven Vorgang.

<sup>8</sup> G. v. d. Leeuw, *Onsterfelijkheid of Opstanding*, <sup>4</sup> Assen 1947. — O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts*. Neuchâtel 1956.

aber direkt für die Theologie von Belang ist. Die philosophischen Meinungen, die die genannten Konzilien mit ihren Entscheidungen ablehnen, sind unvereinbar mit dem, was die Offenbarung über den Menschen und seine Zukunft sagt. Es ist wichtig festzustellen, daß die Unsterblichkeit hier eine Definition der Seele an sich ist.

Der Begriff Unsterblichkeit wird in der Heiligen Schrift wenig gebraucht: man findet ihn nur im Buch der Weisheit und bei Paulus. Wir dürfen ihn aber in eine Linie stellen mit „Unvergänglichkeit“ (*aphtharsia*) und „ewigem Leben“, und ihn betrachten als eine Ausweitung des hebräischen Begriffes des „Lebens“. Es handelt sich nicht um den Terminus, sondern um die Sache. All diese Begriffe sind keine Definition der Natur des Menschen oder der Seele, so daß wir mit Plato sagen können: „jede Seele ist unsterblich“: *pasa psychè athanatos* (Phaidros 245 c), sondern sie weisen auf den Zustand des mit Gott verbundenen Menschen. Nur der Mensch, der gerechtfertigt ist vor Gott, ist unsterblich und besitzt das Leben. „Die Gerechtigkeit ist unsterblich“ (Sap 1, 15). Außerhalb der Gerechtigkeit gibt es keine Unsterblichkeit und kein Leben. Wir brauchen nicht die Serie von Texten aus den Paulusbriefen anzuführen zum Beleg dafür, daß die Heilige Schrift bei den Wirklichkeiten: Leben, Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit immer von dem Verhältnis des Menschen zu Gott ausgeht. Das Verhältnis zu Gott entscheidet über den Zustand des Menschen: er wird tot oder lebendig genannt, je nachdem er Sünder oder Gerechtfertigter ist. Das Verhältnis vom Menschen zu Gott steht im Vordergrund, und dementsprechend wird von einem Zustand des Menschen gesprochen.

Damit soll nicht ausgeschlossen werden, daß die biblischen Autoren auch ihre Auffassung über den Menschen haben, der das Subjekt dieser Relation ist. Sie haben auch eine gewisse „Metaphysik“, aber diese steht nicht im Vordergrund. Die religiösen Werte haben den Primat: das Verhältnis zu Gott schließt alle anderen Werte in sich.

Auch die scholastische Theologie legt Wert auf den Zustand des gerechtfertigten Menschen (*gratia habitualis; status gratiae*). Der innere Zusammenhang mit der Beziehung zu Gott kommt aber weniger zur Geltung. Wir sahen bereits, daß der Begriff Unsterblichkeit eine Bestimmung des Wesens der menschlichen Seele ist. So wie man die menschliche Seele in sich betrachtet, so betrachtet man auch die Gnade in sich als *qualitas animae*. Die aristotelischen Kategorien werden der Lehre der Rechtfertigung angepaßt. Wir sagen nicht, daß dieses Verfahren unerlaubt ist, sondern nur, daß man sich damit von der biblischen Denkweise entfernt.

### III. Christus

Das Verhältnis zu Gott und der dementsprechende Zustand tritt im NT vor allem in der Beschreibung von Christus deutlich hervor. Die biblische Christologie ist deutlich anders orientiert als die scholastische.

Auch hier stellen wir fest, daß die ntl. Autoren in erster Instanz über die Zustände sprechen, in denen sich der Sohn Gottes befindet; Zustände, die widerspiegeln, in welchem Verhältnis der Sohn zum Vater steht. Wir können hier z. B. auf den christologischen Text Phil 2, 6—11 hinweisen. La Bible de Jérusalem übersetzt Vers 6, wo über Christus in seiner Vor-existenz gesprochen wird: *Lui, de condition divine* und deutet dabei an, daß da buchstäblich steht: *Lui qui se trouvait dans la forme de Dieu*, aber daß diese Ausdrucksweise so verstanden werden muß, daß das Wort *forme* die Wesensattribute einschließt, die die Natur nach außen manifestieren. Wir weisen hier darauf hin, daß es sich bei dieser Beschreibung des Sohnes Gottes um die Manifestation dessen handelt, was Er ist. Man beschreibt, wie sich der Sohn Gottes dem Beobachter manifestiert. Darauf beschreibt Paulus die zweite Phase des Daseins des Sohnes Gottes: „er hat vielmehr sich selbst entäußert, indem er Knechtsgestalt annahm“. Auch hier müssen wir an die Weise denken, wie Christus sich zeigt: die göttliche Herrlichkeit ist dem Äußeren eines Sklaven gewichen. In der dritten Phase, in der Erhöhung Christi, hat Gott ihm den Namen gegeben, der über jeden Namen ist. Hier erscheint Christus wiederum in seiner ursprünglichen Herrlichkeit. Das Eintreten Christi in diese dritte Phase wird in Röm 1, 4 mit den Worten wiedergegeben: „gesetzt zum Sohne Gottes in Macht dem Geiste der Heiligkeit nach, zufolge der Auferstehung von den Toten“ (Echter Bibel); an anderer Stelle wird Ps 2,7 eingesetzt: „Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt“ (Hebr 1, 5, 5, 5; Apg 13, 33). Die Aufeinanderfolge der drei Phasen liegt kurz ausgedrückt in Joh 17, 5: „Und nun, Vater, verherrliche du mich bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war.“ Die Verherrlichung Jesu ist die Rückkehr zu der Herrlichkeit, die Ihm von Ewigkeit eigen war (die ich h a t t e), die Er in diesem Augenblick nicht besitzt.

Das alles kann natürlich nicht stattfinden, ohne daß der Sohn Gottes die menschliche Natur annimmt. Diese Tatsache liegt in dem Übergang von der ersten nach der zweiten Phase eingeschlossen. Die Aufmerksamkeit liegt aber unmittelbar auf den Zustand gerichtet, in dem der Sohn Gottes erscheint. Die Erscheinungsweisen formen in ihrer Aufeinanderfolge die Heilsgeschichte. Das Zentrum der Heilsgeschichte ist das Oster-geschehen: der menschengewordene Sohn Gottes manifestiert die göttliche Herrlichkeit. Im Übergang von der *condition d'esclave* nach der *condition de Seigneur* hat sich in Christus die Heilstat vollzogen,

daß der des Glanzes beraubte Mensch zur göttlichen Herrlichkeit übergegangen ist.

Die Zustände des Sohnes Gottes hängen mit dem Verhältnis zum Vater zusammen. Die zweite Phase ist die der Solidarität mit dem gefallenem Menschen. „Ich gehe zum Vater“ ist ein Wort, das voraussetzt, daß Jesus vordem vom Vater entfernt war. Seine Verherrlichung bedeutet erneute Gemeinschaft mit dem Vater.

Wem nur die scholastische Theologie vertraut ist, wird diese Sicht nicht geläufig sein. Auch Thomas hat bemerkt, daß in manchen Texten des NT die Verherrlichung Christi als ein Eingehen in die Würde des Sohnes Gottes dargestellt wird. Bezugnehmend auf Phil 2, 9—11 bemerkt er dazu: *Dicendum est, quod in Sacra Scriptura dicitur aliquid fieri, quando innotescit. Donavit ergo, i. e. fecit manifestum mundo, quod hoc nomen haberet<sup>9</sup>. Dicitur fieri*: man hat aber die Absicht, hier die große Heilstat auszudrücken! Die scholastische Christologie hat eine andere Orientierung als die biblische. Was in biblischer Sicht implicite anwesend ist, ist hier in den Vordergrund getreten: der Akzent ist von den Zuständen auf die Naturen übergegangen.

Die scholastische Theologie verweilt lange bei der Frage der *unio hypostatica*: auf welche Weise wir dem Mysterium der göttlichen Person des Wortes, die in zwei Naturen besteht, mit dem Verstand einigermaßen nahekommen können. Darauf wird über die Gnade, die Christus hatte, gesprochen. Die Betrachtung ist statisch geworden: man kann über die Gnade Christi sprechen, ohne die Verherrlichung Christi zu erwähnen. Die Lehre von der Gnade Christi baut auf der vorher entwickelten Lehre der *unio hypostatica* weiter auf.

#### IV. Die Einheit des Menschen

Oben wurde festgestellt, daß der Begriff Unsterblichkeit in der Heiligen Schrift keine Wesensbestimmung ist, sondern die Andeutung eines Zustandes, der mit dem Verhältnis des Gerechtfertigten zu Gott zusammengeht. Daraus ergibt sich die Frage nach der israelitischen Auffassung vom Menschen, der das Subjekt dieser Beziehung ist; die philosophische Auffassung vom Menschen ist hier gemeint.

Über dieses Thema ist gegenwärtig ein gewisser Konsensus erreicht. Man ist sich darüber einig, daß die Israeliten den Menschen als eine absolute Einheit auffassen. Die Kenntnis dieser Einheit geht aus von der Wahrnehmung (Logik der unmittelbaren Wahrnehmung!). Dabei steht das Leibliche im Vordergrund und die intellektuellen und sensitiven Aktivitäten werden als sich im Leiblichen manifestierend wahrgenommen.

<sup>9</sup> Comm. in Phil., cap. 2, lect. 3.



Berühmt ist das treffende Wort von H. W. Robinson: *The Hebrew idea of the personality is an animated body, and not an incarnated soul*<sup>10</sup>.

Hat auch die Scholastik den Menschen als eine absolute Einheit verstanden? Auch hier muß die Antwort bestätigend lauten: Seele und Leib bilden eine Einheit, ein Wesen, eine Natur. Bei näherer Betrachtung zeigt sich aber, daß doch ein Unterschied zwischen der biblischen Auffassung von der Einheit des Menschen und etwa der Lehre des Thomas v. A. in diesem Punkte vorliegt. Auf den ersten Blick scheint der Unterschied nicht groß zu sein; die Folgen, die sich daraus ergeben, sind aber äußerst wichtig.

Wir sprechen von einer absoluten Einheit des Menschen, wenn alle menschlichen Handlungen von Seele und Leib getragen werden. *L'homme a été créé corporel et tout l'organisme qu'il est coopère à sa vie psychique et spirituelle*<sup>11</sup>.

Daß der Mensch in der hebräischen Denkweise eine absolute Einheit bildet, tritt deutlich ans Licht, sobald wir den Menschen als Träger der Beziehung zu Gott betrachten. Das Subjekt dieser Beziehung ist nicht die Seele, sondern der totale Mensch, die Leiblichkeit einbegriffen. Das Dasein des ganzen Menschen wird auf Grund dieser Beziehung als Leben qualifiziert.

Hierin liegt die Konsequenz eingeschlossen, daß das Leibliche auch bei solchen Handlungen miteinbezogen ist, wie der Kenntnis Jahwes oder der Furcht des Herrn. Der Glaube an Jahwe, die Liebe zu Ihm, das sittliche Verhalten: dies alles ist Tätigkeit dieser beseelten Leiblichkeit, die der Mensch ist.

Wir können das durch eine andere Angabe israelitischer Denkweise verdeutlichen, nämlich die Zusammenfassung physischer und ethischer Ordnung in eine universelle Schöpfungsordnung. „Wir sind gewohnt, einen deutlichen Unterschied zwischen kosmischer und sittlicher Ordnung zu machen, aber in den meisten anderen Kulturen sind diese noch unter dem höheren Begriff der göttlichen Ordnung zusammengefaßt. Wie Kristensen sagt, macht die Kosmologie einen wesentlichen Teil ihres religiösen Glaubens aus<sup>12</sup>.“ Das ist von den Völkern des Alten Orients gesagt, aber es gilt auch für Israel. Es ist schade, daß dieser Aspekt der atl. Theologie so wenig ausgearbeitet ist. Das Illustrationsmaterial liegt vor allem in der Weisheitsliteratur, wovon die Reformation einen bedeutenden Teil als nicht kanonisch ablehnt, aber auch aus dem hebräischen Kanon könnten wir die These genügend beweisen. Hier nur einige An-

<sup>10</sup> Hebrew Psychology, S. 362.

<sup>11</sup> Tresmontant, Etudes de métaphysique biblique, Paris 1955, 8.

<sup>12</sup> Th. P. van Baaren, Wereldschepping en wereldbeeld in het Oude Oosten, in: Veranderend wereldbeeld. Scripta academica Groningana XIII, Groningen 1959, 15 f.

merkungen zur Illustration: In Ps. 147, 15. 18. 19 ist das Wort Jahwes (*dabar*) das schöpferische Wort Jahwes, das auch in der Gesetzgebung an Israel gerichtet ist. An anderen Stellen wird die Haltung der vernunftlosen Geschöpfe gegenüber Jahwe nicht selten in ethischen Kategorien beschrieben (z. B. Ps. 148, 1—6), während das sittliche Gebot, das den Menschen angeht, auf das physische Leben und Wohl gerichtet ist. Mensch und Kosmos gehorchen einem Schöpfer; in der Gesetzgebung wird die schöpferische Weisheit Gottes den Menschen offenbart. Die physische und sittliche Ordnung bilden im Menschen eine Einheit: seine sittliche Haltung ist bestimmend für sein physisches Dasein. Wir können hinzufügen, daß dies auch im NT von Christus gilt: der verherrlichte Herr verkörpert die Wiederherstellung von sittlicher und physischer Ordnung in einer unteilbaren Einheit. Die Teilnahme an seinem Auferstehungsleben befreit vom Tod der Sünde (Eph 2, 1—6).

Nach der Terminologie der Scholastik ist die *gratia creata habitualis* eine *qualitas animae inhaerens*. Gegenüber der Reformation wird der Wirklichkeitscharakter dieser Gnade betont, aber doch konstatieren wir zu gleicher Zeit, daß mit dieser Ansicht die Gnade nicht unmittelbar auf die Totalität des Menschen bezogen ist, sondern unmittelbar auf die Seele und mittelbar auf den Leib. Es ist ein gewisser Rückschritt gegenüber dem Realismus der Bibel. Die Beschränkung der Gnade auf die Seele macht sich auch in der Christologie geltend: *Gratia habitualis (Christi) est solum in anima; sed gratia, id est gratuitum Dei donum, quod est uniri divinae personae, pertinet ad totam naturam humanam, quae componitur ex anima et corpore* (S. Th. III, 2, 10 ad 2). Da die Gnade das Prinzip des übernatürlichen sittlichen Handelns ist, entsteht eine gewisse Distanz zwischen sittlicher Ordnung und Leiblichkeit.

Hier ist die Frage zu stellen, ob die scholastische Theologie die Einheit des Menschen genügend betont hat. Müssen wir mit Tresmontant sagen: *Il semble que saint Thomas ait oscillé sur ce point entre deux métaphysiques hétérogènes, et que le néo-platonisme ait prévalu souvent sur les exigences intrinsèques de la philosophie chrétienne*<sup>15</sup>?

Bis jetzt haben wir bedeutende Verschiedenheiten zwischen der Denkweise der Heiligen Schrift und scholastischem Systemdenken festgestellt. Das macht die Brauchbarkeit des scholastischen Denkens in der Kontroverse mit der Reformation zu einer zweifelhaften Angelegenheit. Die philosophische Inspiration der scholastischen Theologie ist dem biblischen Denken fremd. Im Punkte der Christologie und Gnade nimmt der Unterschied ernste Formen an.

<sup>15</sup> Essai sur la pensée hébraïque, 99.

## V. Physische und sittliche Ordnung in der Theologie der Reformation

Bevor wir weitergehen, wollen wir einen Augenblick bei dem Verhältnis der physischen und der sittlichen Ordnung in der reformatorischen Theologie stehen bleiben. Es ist erfreulich, feststellen zu können, „daß der Großteil der heute maßgebenden evangelischen Theologen die rein äußerliche Gerechtsprechung aufgegeben hat“<sup>14</sup>. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß diese innere Erneuerung des Menschen, diese neue Schöpfung in dem Glauben, der auf reformatorische Weise aufgefaßt wird, enthalten ist. Die sittliche Ordnung fällt der Alleinwirksamkeit Gottes zu. Bei aller äußerlichen Übereinstimmung bleibt darum u. E. ein tiefer dogmatischer Unterschied zwischen der inneren Erneuerung, von der die protestantischen Theologen sprechen, und der der katholischen Lehre bestehen.

Zur Verdeutlichung dieser Behauptung möchten wir auf die scharfe Unterscheidung hinweisen, die z. B. Karl Barth zwischen der physischen Integrität des Menschen einerseits und seiner „radikalen Verkehrung“ andererseits macht. „Die Bibel klagt den Menschen von Kopf bis Fuß als sündigen Menschen an, streitet ihm aber sein volles und in sich unverändertes Menschsein, seine von Gott gut geschaffene Natur, den Besitz und Gebrauch aller ihm von Gott gegebenen Fähigkeiten durchaus nicht ab... (IV/1, 548), ... daß er auf der ganzen Linie in einer radikalen Verkehrung existieren muß. Verkehrung muß man ja sagen: nicht Verwandlung, nicht Vernichtung“ (IV/2, 552). Genau dieselbe Auffassung findet man in der holländischen kalvinistischen Dogmatik von Bavinck wieder<sup>15</sup>. Darin liegt verborgen die Trennung des Physischen einerseits und des Verhältnisses zu Gott andererseits. Daher gerade der Nachdruck auf die physische Integrität: auf diesem Gebiet tritt keine Veränderung ein. Die Domäne von Gottes Alleinwirksamkeit in der Gnade liegt auf einem anderen Sektor als die physische Welt und der physische Mensch (mit seinem Willen!). Darum ist es Alleinwirksamkeit!

<sup>14</sup> H. Küng, *Rechtfertigung*, Einsiedeln 1957, 274.

<sup>15</sup> H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* III, 4 Kampen 1929, S. 119 f (ins Deutsche übersetzt): „Es sind wesentlich dieselben Geschöpfe vor und nach dem Sündenfall, im Besitz derselben Substanz, derselben Fähigkeiten, derselben Kräfte. Substantiell ist nichts aus dem Menschen herausgenommen und nichts in ihn hineingebracht. Er ist der gleiche Mensch, aber jetzt wandert er nicht mehr auf Gott hin, sondern von ihm ab, dem Verderben entgegen.“ — G. C. Berkouwer, *Conflict met Rome*, Kampen 1949, fügt hinzu: „Das Moment der Richtung, das Sichverhalten des Menschen entweder in Gehorsam oder in Ungehorsam spielt bei Bavinck eine entscheidende Rolle.“ Die Betonung des religiösen Aspektes, meint Berkouwer, macht es der Reformation möglich, mit Vernachlässigung ontischer Faktoren das absolute Wunder der Gnade Gottes anzuerkennen. Berkouwer sieht hier einen grundsätzlichen Unterschied gegenüber der römisch-katholischen Auffassung.

Bei dieser Schau kommt die Wirklichkeit des Heiles zu kurz, ebenso das Zeugnis der Schrift, die die sittliche Erneuerung gerade in die physische Ordnung legt.

Die protestantischen Theologen verstehen darum nicht die kosmische Erlösungslehre der Väter, z. B. von Athanasius: „Dem oberflächlichen Leser seiner Reden gegen die Arianer fällt unmittelbar auf, daß sowohl seine Auffassung über den Sündenfall als dann natürlich auch die über die Erlösung einen starken physischen, kosmischen Einschlag haben. Oft drängt sich dieser ontologische Aspekt so sehr in den Vordergrund, daß das Ethische in den Hintergrund zu geraten scheint, oft selbst gar nicht erwähnt wird. Dann scheint der Sündenfall im wesentlichen darin zu bestehen, daß der Mensch der Vergänglichkeit und dem Tode unterworfen ist und daß die Erlösung im Zurückempfangen der Unvergänglichkeit im ewigen Leben, der Auferstehung des Leibes besteht. Mehr als der spätere europäische Geist, der den Zusammenhang der Offenbarungswahrheiten über Sündenfall und Tod einerseits, Erlösung und ewiges Leben andererseits gewissermaßen auflöst, um sie nur noch äußerlich als Strafe und Lohn miteinander zu verbinden, sieht Athanasius ethische Disharmonie und Tod, und physische, organische, kosmische Disharmonie und Tod in einer unverbrüchlichen inneren Einheit. So sieht er ja auch das ethische und physische Leben in innerem Zusammenhang. Jedoch sind die ethische und ontologische Ordnung, Sein und Leben, in der Vielfältigkeit der Schöpfung unterschiedlich, aber nicht getrennt zu nehmen, während sie in der absoluten Einzigkeit des göttlichen Schöpfers zu einer vollkommenen Einheit und Identität werden. Wie sehr auch diese Mentalität dem späteren abendländischen Geist fremd und vielleicht hellenisch-griechisch erscheinen mag, so ist sie doch durch und durch biblisch<sup>16</sup>.“

## VI. Christus: Gott und Mensch

Wir haben oben bereits angedeutet, daß es für das Verständnis der ntl. Christologie bedeutsam ist, auf die eigene Art des biblischen Denkens zu achten. Die Hagiographen gehen aus von der unmittelbaren Wahrnehmung (vgl. Pedersen) und beschreiben Christus nach seiner äußeren Erscheinung; sie analysieren sein Wesen nicht auf metaphysische Weise. Sie sprechen über Zustände, nicht über Naturen. Christus ist die menschliche Erscheinung des Sohnes Gottes.

*In forma Dei esse* ist also kein reines Äquivalent des scholastischen Gedankens: Christus „ist Gott“. Das biblische „Gott-sein“ impliziert

<sup>16</sup> E. Hendrixx, *De leer der vergoddelijking in het oud-christelijk geloofsbewustzijn*, in: *Genade en Kerk*, Utrecht 1953, 101—154, 111 f (übersetzt).



Aktivität, ein Auftreten in Herrlichkeit und Macht, die Dynamik des göttlichen Lebens. Das Gottsein wird nicht statisch als eine Wesensbestimmung gedacht. Gott ist nicht jemand, über dessen Wesen wir sprechen können, ohne von seinen Manifestationen, seinen Handlungen auszugehen. Das Wesen können wir nicht von seinem Handeln, seinem Auftreten abstrahieren, denn gerade darin, darin allein wird uns sein Wesen offenbar. Das Zentrum dieser Offenbarung ist Jesus Christus<sup>17</sup>. Das Joh.-Evgl. und 1 Joh sprechen unaufhörlich von dieser unmittelbaren Wahrnehmung der göttlichen Herrlichkeit und des göttlichen Lebens im Menschen Jesus Christus. Einige Beispiele: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, eine Herrlichkeit wie die des Eingeborenen vom Vater“ (Joh 1, 14). „Er offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn“ (2, 11). „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (14, 9). „Was von Anfang an war, was wir gehört, was wir mit unseren Augen gesehen haben, was wir schauten und unsere Hände betasteten vom Worte des Lebens; — und das Leben wurde offenbar und wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns offenbar wurde; — was wir gesehen und gehört haben, verkünden wir auch euch...“ (1 Joh 1, 1—3).

Wir müssen uns daher gut vor Augen halten, daß „Gott sein“ im biblischen Sinne stets als dynamisches Leben gedacht wird, als eine Offenbarung von Herrlichkeit und Macht, und stets auf die Wahrnehmung durch den Menschen bezogen wird. Auf dieselbe Weise ist das „Mensch sein“ des Sohnes Gottes nicht das Besitzen einer menschlichen Natur, sondern das Auftreten als Mensch. Der Ausdruck „Das Wort ist Fleisch geworden“ hat eine andere Nuance als „Das Wort hat die menschliche Natur angenommen“. Die biblische Nuance ist sowohl in „Wort“ als in „Fleisch geworden“ eingeschlossen. Derjenige, der Fleisch wird, ist das Wort, das in göttlicher Herrlichkeit existiert und nun auch als Mensch existiert, d. h. in göttlicher Herrlichkeit als Mensch existiert.

Aber wir würden uns sehr irren, wenn wir meinten, daß das Auftreten als Gott von dem als Mensch getrennt werden kann, so daß bei Jesus Christus Handlungen aufzuweisen seien, die er nur seiner Gottheit gemäß vollbringe: sein göttliches Handeln realisiert sich stets in mensch-

<sup>17</sup> Vgl. Küng über die Denkart Karl Barths: „Am leichtesten kommt man vielleicht von der Heiligen Schrift her an Barths Denkart heran: Hier findet man ja auch den Akzent auf dem Konkreten und Lebendigen, auch ist hier alles in Geschichte und Bewegung eingetaucht, ist vieles in scharfen, sich scheinbar ausschließenden Gegensätzen gesagt, ist manches durch statische Denkform schwierig zu erfassen; und vor allem: Hier steht das allesbeherrschende *Concretissimum* am Anfang, in der Mitte und am Ende: Gott offenbar in Jesus Christus.“ Rechtfertigung, 22.

licher Gestalt. Papst Leo I. sagt dies in der bekannten Formel: *Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est: quod proprium est*, aber stets *cum alterius communione*. Das christliche Geheimnis der Inkarnation liegt darin, daß der Sohn Gottes in einer unteilbaren Wirklichkeit (*inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*) als Gott und Mensch zugleich in Erscheinung tritt. Die alten Konzilien haben diese vier Termini nicht nur auf die Naturen (D. 148), sondern auch auf die Handlungen angewandt (D. 191, 192 u. a.). Also ist es nicht so, daß das Einswerden sich in dem Sohne Gottes auf diese Weise vollzieht, daß er an der rechten Seite Gott und an der linken Seite Mensch ist. Christus lebt göttliches Leben in menschlicher Gestalt. Die Inkarnation des Sohnes Gottes bedeutet auch Inkarnation der göttlichen Liebe und des göttlichen Wissens. Das Auferstehungsleben des Herrn ist die Inkarnation des göttlichen Lebens, „das ewige Leben, das beim Vater war“. Diese letzten Gedanken treten in der Scholastik stark zurück; in der ntl. Theologie begegnen sie schon öfters und geben sich hier den Anschein einer Neuentdeckung. „Für Paulus ist die Liebe Gottes und seines Christus im Grunde eines“, schreibt Stauffer<sup>18</sup>. Auch katholische Autoren weisen auf die Identität der Liebe von Gott und von Christus hin, vor allem Cerfaux, der dies sowohl bei Johannes als auch bei Paulus feststellt<sup>19</sup>. C. Spicq konstatiert, daß *à travers sa personne (du Christ) c'est Dieu qui nous aimait et se donnait à nous*<sup>20</sup>.

Die ntl. Sicht der Inkarnation verschließt sich der rationalen Analyse. Es liegt hier das zentrale Geheimnis des Christentums vor. Dieses Geheimnis kann nicht ohne weiteres in Worten ausgedrückt, sondern nur umschrieben werden. Das Konzil von Chalkedon hat das in den vier Termini getan, die wir oben erwähnten, die dann auch, immer wenn sie aus dem Kontext der Lehre der Väter herausgenommen werden, auf verschiedene Weisen ausgelegt werden können. Die Gnade der Gläubigen kann nur von der Gnade Christi her umschrieben werden. Auch hier ist das Zusammensein von Gott und Mensch ein tiefes Geheimnis, das nicht adäquat in Worten auszudrücken ist.

<sup>18</sup> Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I, 49.

<sup>19</sup> *L'amour du Christ fait penser à l'amour de Dieu. Saint Paul confond volontairement les deux. Il passe de l'un à autre dans la même phrase. Dieu prouve sa propre charité pour nous, parce que, alors que nous étions encore pécheurs, le Christ est mort pour nous (Rom. 5, 8; vgl. Eph. 5, 2). La charité du Christ est la révélation de la charité de Dieu... La théologie johannique identifie la charité humaine du Christ avec la charité divine; le mouvement de l'incarnation, de l'activité humaine du Christ et de l'achèvement que constitue la Passion, sont la même charité venue de Dieu. Dieu est charité; la mort du Christ est sa grande révélation.* — L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (Lectio Divina 6), Paris 1951, 99—101.

<sup>20</sup> *Agape dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, II. Paris 1959, 185 f.

## VII. Zwei katholische Interpretationen des Dogmas der Inkarnation

Wenn wir nach diesen Ausführungen über die ntl. Christologie zu unserem Thema zurückkehren, das in dem Vergleich zwischen biblischem und scholastischem Denken besteht, schneiden wir ein schwieriges Thema an.

Es besteht Übereinstimmung zwischen dem Menschenverständnis der alten Israeliten und dem Christusverständnis der Apostel. Sowie das alte Israel zuallererst den leiblichen Aspekt wahrnahm und alle menschlichen Handlungen stets mit dem leiblichen Aspekt verband, so sieht der Israelit des NT den Sohn Gottes als Mensch und sieht die ganze göttliche Aktivität sich im Menschlichen verwirklichen. Es wird keineswegs vom Menschlichen abstrahiert. Wir müssen hier sehr konkret denken. Man sieht den Sohn Gottes. Nicht so, daß man die Menschheit sieht, die in der Person des Wortes subsistiert, sondern so, daß man sieht „das ewige Leben, das beim Vater war“. Die Liturgie enthält diesen Gedanken u. a. im Hymnus des Festes der Verklärung: *Illustre quiddam cernimus, quod nesciat finem pati, sublime, celsum, interminum, antiquius coelo et chao* (Ad Vesp.)<sup>21</sup>. So wird auch die göttliche Weisheit und göttliche Liebe in Christus unmittelbar offenbar, wie sein göttliches Leben und seine göttliche Herrlichkeit.

Wenn wir diese ntl. Ansicht mit Anwendung der Begriffe Person und Natur wiedergeben, so wie es die Kirchenväter getan haben, um die Wahrheit des Heilsmysteriums sicher zu stellen, können wir sagen, daß in der Person des Wortes die unmittelbare Einigung der Naturen stattfindet. Im biblischen Denken wird der Sohn Gottes stets in der Manifestation seines göttlichen Lebens gesehen. Als solcher ist der Sohn Gottes Subjekt der Union, auch in seiner göttlichen Natur teilt er sich unmittelbar der Menschheit mit. Es ist eine unmittelbare Anwesenheit göttlicher Erkenntnisinhalte im menschlichen Verstand und göttlicher Liebe im menschlichen Willen. Die vier Termini von Chalkedon beziehen sich auf die unmittelbare Vereinigung der Naturen, auf das „Gott sein“ und das „Mensch sein“, wovon *unus idemque Christus Filius Dominus unigenitus* das Subjekt ist.

Diese Theologie der Inkarnation kennt folglich bei Christus noch keine Unterscheidung in *gratia unionis* und *gratia habitualis*; die Heiligung der menschlichen Natur fällt mit der Menschwerdung zusammen. Das Wissen Christi, das „Sehen des Vaters“, ist das Wissen des ewigen Sohnes Gottes, auch in der Menschheit; man läßt eine *visio beatifica* in der menschlichen

---

<sup>21</sup> Aus einem Hymnus von Prudentius, Cathemerinon XII de Epiphania, P. L. 59, 903.

Natur Christi außer acht<sup>22</sup>. Der ewige Sohn des Vaters erscheint in der Menschheit mit seiner göttlichen Liebe, mit seinem göttlichen Wissen, er, der an der Weltschöpfung beteiligt war. Mit dieser Sicht der Inkarnation hängt darum auch zusammen, daß NT und Väter in Christus das ewige Wort sehen, durch welches Gott die Welt geschaffen hat<sup>23</sup>. Was die

<sup>22</sup> Verschiedene Theologen sind in den Schriften der Väter auf die Suche gegangen nach klaren Andeutungen der habituellen Gnade und der *visio beatifica* in der Menschheit Christi. Von diesen Untersuchungen könnte man mit den Worten L. Bouyer sagen: *Parlant d'eux (des Pères) nous ne parlerons au fond que de nous, et nous nous poserons à leur sujet toutes sortes de questions étranges, venant de ce que nous ne pourrions voir dans leur pensée ni la raison d'être ni tout simplement le sens d'éléments à nos yeux adventices, mais aux leurs primordiaux*. L'incarnation et l'Eglise-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase. Unam Sanctam 11, 1943, 148. — J. F. de Groot hat sich mit Besorgnis gefragt, ob der heilige Cyrillus von Alexandrien neben einer ungeschaffenen Gnade in Christus auch eine geschaffene Gnade angenommen habe. Müßte die Antwort im negativen Sinn ausfallen, dann gäbe es wirklich einen großen Unterschied in einem sehr wichtigen Punkt zwischen seiner Lehre und der Lehre der Kirche. De leer van den H. Cyrillus van Alexandrië over de heiligmakende genade, in: Studiën N. Reeks 45 (1913) vol. 79, 343—357; 501—515. — J. Mahé kommt zu diesem Ergebnis: *Saint Cyrille d'Alexandrie admet une grâce sanctifiante; mais il tient à bien faire comprendre qu'elle n'est pas quelque chose de séparé du Saint-Esprit, une sorte de qualité instrumentale à l'aide de laquelle il transformerait nos âmes; la grâce, c'est l'infusion et l'action du Saint-Esprit dans l'âme juste*. La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie, in: Rev. d'Hist. Eccl. 10 (1909) 30—40; 469—492. — Auf gleiche Weise hat man versucht, bei Vätern Texte zu finden, die auf eine *visio beatifica* in der menschlichen Natur Christi hinwiesen. 1925 hat P. Galtier die dürftigen Ergebnisse dieser Studien überprüft; nach ihm hat keiner dieser Texte Beweiskraft, ausgenommen ein einziger Text Augustins (De div. Quaest. 83; P. L. 40, 60). A. Dubarle hat später diesen Text wieder als Beweis abgewiesen. P. Galtier, L'enseignement des Pères sur la vision béatifique dans le Christ, in: Rech. de Sc. Rel. 15 (1925) 54—68. A. Dubarle, La connaissance humaine du Christ d'après saint Augustin, in: Eph. Theol. Lov. 18 (1941) 5—25. Vgl. T. J. van Bavel, Recherches sur la Christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin, Fribourg 1954, 157—161. Auch A. Caron hat die Lehre Augustins von der Kenntnis Christi untersucht und hat dabei konstatiert: (*Saint Augustin*) *attribue au Verbe une science identique à celle du Père et il confond le savoir du Christ avec celui du Fils de Dieu*. La science du Christ dans saint Augustin et saint Thomas, in: Angelicum 7 (1930) 487—514, 491.

<sup>23</sup> Der Gedanke, daß Gott in Christus, d. h. im menschengewordenen Worte Gottes, die Welt geschaffen habe, begegnet öfters in der biblischen Theologie, vgl. z. B. J. Bonsirven, Théologie du Nouveau Testament, Paris 1951, 264 f (aus Anlaß von Kol 1, 15—17): *Il s'agit de la création à l'origine des temps (aoriste) et aussi de la création continue. Les théologiens ont tendance à attribuer cette participation à l'acte créateur au Verbe, subsistant à l'intérieur de la bienheureuse Trinité; nous avons déjà dit que saint Paul ne se sert pas de cette représentation; et celui qu'il montre ici, c'est Jésus Christ, le premier-né d'entre les morts, la tête de l'Eglise: les phrases voisines ont le même sujet*. In der



Gnade oder deren Aspekte anbetrifft, schenkt man der menschlichen Natur Christi als Sonderprinzip übernatürlicher Wirkungen keine Aufmerksamkeit, weil es immer das göttliche Leben des Sohnes ist, welches sich in dem Menschen Christus manifestiert<sup>24</sup>.

Die christliche Gnade findet ihre erste Gestalt in Christus selbst. Das ist die konstante Lehre sowohl der Kirchenväter als auch der Scholastik. Daher kann die theologische Beschreibung der Gnade der Christen nur von der Gnade Christi aus gegeben werden<sup>25</sup>. Das unmittelbare Einswerden der Naturen in der Lehre der hypostatischen Union hat bei den Vätern zu der Auffassung geführt, daß der Heilige Geist auch die Christen durch seine unmittelbare Gegenwart heiligt.

Wir hoffen mit diesen wenigen Worten ein zwar fragmentarisches aber doch getreues Bild davon gegeben zu haben, was man als wesentliche Züge der altchristlichen Christologie betrachten kann. Wir hoffen auch im folgenden eine getreue Wiedergabe der Lehre des heiligen Thomas zu bieten. Wir machen den Leser darauf aufmerksam, daß es keineswegs unsere Absicht ist, das ganze Lehrgebäude des heiligen Thomas zu desavouieren. Mit Anerkennung seines Verdienstes auf anderen Gebieten der Theologie und seiner genialen Denkarbeit im allgemeinen dürfen und müssen wir trotzdem sagen, daß die Anwendung der aristotelischen Kategorien die spekulative Entfaltung der altchristlichen Lehre von der Gnade nicht in jeder Hinsicht gefördert hat. Die thomistische Lehre von der Gnade Christi läßt sich nicht mit der altchristlichen Lehre in völlige Übereinstimmung bringen. Gibt es heute in der theologischen Arbeit nicht eine gewisse Müdigkeit, die daraus entstanden ist, daß man immer wieder versucht hat, zwei verschieden orientierte Christologien zu versöhnen? Beginnt sich endlich gegenüber

---

Aussage „Gott hat in Christus die Welt geschaffen“ reden die ntl. Autoren und die Väter von dem ewigen Gottessohn, nachdem er als solcher in der Menschwerdung offenbar geworden ist. Der ewige Sohn ist der gläubigen Betrachtung nicht anders zugänglich als in seiner menschlichen Erscheinung. Was die Väter von Christus in seiner Präexistenz sagen, wird doch immer mit dem Blick auf den Menschen Christus gesagt. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß die Menschheit Christi *effective* an der Schöpfung beteiligt war. Es handelt sich im NT und in der altkirchlichen Lehre immer um die Identität der Person: *Christus heri et hodie, ipse et in saecula*. Wir glauben in *Iesum Christum... ex Patre natum ante omnia saecula*.

<sup>24</sup> Die menschliche Natur wird dadurch nicht ihrer eigenen Wirksamkeit beraubt, sondern die menschlichen Fakultäten werden in ihren Wirkungen vergöttlicht. Daß sie jedoch wirklich da sind, geht daraus hervor, daß die Heilige Schrift und die Väter auf die Beschränkungen der menschlichen Natur hinweisen.

<sup>25</sup> „Er (Christus) wurde mit uns geheiligt.“ Cyr. Alex., P. G. 75, 1280 C. ...*competit ei quod gratia illa ad alios derivetur, quod pertinet ad rationem capitis; ... omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius*. S. Th. III, qu. 8, art. 5 c et art. 1 c.

der Lehre des heiligen Thomas eine gewisse Zurückhaltung anzubahnen<sup>26</sup>?

Wir glauben feststellen zu können, daß hinsichtlich des NT und der Väter bei dem heiligen Thomas eine gewisse Dekomposition in der Wiedergabe des Mysteriums der Inkarnation aufgetreten ist. Thomas hat unzweifelhaft dieselbe katholische Wahrheit ausgedrückt. Auch bei ihm wird die Heiligung der Menschheit Christi auf die hypostatische Vereinigung zurückgeführt: *Unde gratia habitualis non intelligitur ut praece-dens unionem, sed ut consequens eam, sicut quaedam proprietas naturalis*<sup>27</sup>. An anderer Stelle nennt er die *gratia habitualis Christi* „*effectus consequens unionem*“<sup>28</sup>. Der Aspekt, auf den wir hier im besonderen hinweisen wollen, ist die thomistische Auffassung der *gratia habitualis* in Christus und in den Gläubigen als *forma media*. Die Union in der Person des Wortes ist unmittelbar<sup>29</sup>, aber die Union der Naturen ist mittelbar. Die Notwendigkeit dieser *forma media* beweist er folgendermaßen: *Deus autem vivificat animam non sicut causa formalis, sed sicut causa efficiens; unde aliqua forma cadit media; sicut pictor album facit parietem effective, albedine mediante, albedo vero nulla forma mediante, quia facit album formaliter*<sup>30</sup>. Cyrillus von Alexandrien schreibt demgegenüber: „Der Heilige Geist malt uns doch die göttliche Natur nicht auf nach Art eines Malers, indem er selbst von dieser Natur verschieden ist. Nein, nicht auf diese Weise bringt er uns zur Ähnlichkeit mit Gott, sondern er selbst, Gott und aus Gott hervorgekommen, prägt sich auf unsichtbare Weise wie ein Siegel in Wachs den Seelen derer ein, die ihn annehmen“ (P.G. 75, 609 D — 612 A). Bei den Vätern fehlt die *forma media*, weil bei ihnen der Heilige Geist selbst die Form der Heiligung ist. Dies ist natürlich nicht die *forma* im aristotelischen Sinn<sup>31</sup>. Bei den Vätern wird gesprochen

<sup>26</sup> „Will man die Irrlehre der Monophysiten vermeiden und zugleich das Dogma der hypostatischen Vereinigung unangetastet lassen, dann kann man nach Thomas einem akzidentellen Prinzip der Vergöttlichung in Christi menschlicher Natur nicht ausweichen: der ‚habituellen Gnade...‘ Wir müssen nun ehrlich zugeben, daß wir weder als Theologe noch als Philosoph mit der so verstandenen und so angewandten Unterscheidung zwischen ‚wesentlich‘ und ‚akzidentell‘ zurechtkommen. Wir möchten fünf Bedenken anmelden...“ F. Malmberg, Über den Gottmenschen. *Quaestiones disputatae* 9, Freiburg i. B., 1960, 77—81.

<sup>27</sup> S. Th. III, qu. 7, a. 13 ad 2.

<sup>28</sup> S. Th. III, qu. 6, a. 6.

<sup>29</sup> *Manifestum est autem quod ad perfectionem operationis requiritur quod potentia sit perfecta per habitum; sed quod natura habeat esse in supposito suo, non fit mediante aliquo habitu.* S. Th. III, qu. 2, a. 10.

<sup>30</sup> De Veritate, qu. 27, art. 1 ad 1.

<sup>31</sup> *Dum autem scrinia veterum scriptorum perscrutamur, ex eorum consuetudine id etiam nobis inhaesit quasi adfricatum, ut deitatem formam esse sanctitudinis ipsam dictitaremur, qua formantur sancti et vegetantur. In hanc vero vocem formae conflagravit invidia ingens jam inde ab incunabilis theologiae*

von einer unmittelbaren Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen; bei Thomas ist es eine Heiligung mittels einer *forma media*. Obwohl der Gedankengang von Thomas vollkommen richtig ist, ergibt sich für uns die Frage, ob die aristotelischen Kategorien die Gnade als personale Beziehung nicht einigermaßen verdinglichen.

Müssen wir deshalb nicht mit E. Mersch sagen, *que par rapport à ce mystère du Très-Haut les classifications d'Aristote sont trop étroites?* Wir schließen uns diesem Autor an, wenn er sagt: *La grâce sanctifiante n'est ni Dieu, ni l'homme: les deux logiquement préexistent à elle comme ils préexistent à l'incarnation. Elle n'est pas une tierce entité, qui existerait en elle par Dieu, que l'on recouvrerait, comme un roi sa couronne, un saint son auréole, ou un mur sa blancheur... Ils (la grâce et le surnaturel) ne disent rien d'autre que la nature divine et la nature humaine; mais ils les considèrent comme unies d'une union réelle et ils expriment les effets de cette union dans la nature humaine*<sup>32</sup>.

### VIII. Kritik der scholastischen Christologie

Die Auffassung des heiligen Thomas bringt mit sich, daß die Union sich zwar unmittelbar in der Person des Wortes vollzieht, aber die göttliche Natur nicht unmittelbar die menschliche Natur durchwaltet. Die thomistische Scholastik stützt sich daher in ihrer Christologie auf eine sehr nachdrückliche Unterscheidung zwischen Natur und Person; bei den Vätern fehlt noch dieser Nachdruck, da sie die göttliche Person stets in ihrer Natur auftretend sehen, auch insofern das Wort Subjekt der Union ist<sup>33</sup>. Der Unterschied zwischen Person und Natur ist wesentlich, aber darf nicht dazu angewandt werden, daß die unmittelbare Union der Naturen ausgeschaltet werde.

Wir fragen uns hier, ob die scholastische Unterscheidung von Person und Natur hinsichtlich der hypostatischen Union wohl mit den Aussagen des NT und der Tradition völlig übereinstimmt. Dort wird der Sohn Gottes auch in der Menschwerdung gesehen als auftretend in seiner göttlichen Natur, während die „unmittelbare Wahrnehmung“ des Sohnes Gottes in der Scholastik verlorengegangen ist. „Wer mich gesehen hat,

---

*scholasticae*. Ludovicus Thomassinus, *De Incarnatione Verbi Dei*, lib. VI, cap. XVII, n. I. Thomassin verfaßte seine Theologie zwischen 1680 und 1689; ihm war schon Petavius vorangegangen, dessen theologische Werke aus den Jahren 1644–1650 datieren. Beide Autoren haben ihre Theologie auf der Lehre der Väter aufgebaut und den Unterschied gegenüber der Scholastik hervorgehoben.

<sup>32</sup> Fili in Filio, in: *Nouv. Rev. Théol.* 65 (1938), 815, 818.

<sup>33</sup> Eine nähere Besinnung auf diese Frage könnte vielleicht zu einer positiveren Bewertung der Christologie Luthers führen.

hat den Vater gesehen“, ist in der scholastischen Christologie schwer aufrechtzuerhalten.

Die Annahme einer unmittelbaren Vereinigung in der Person neben einer mittelbaren Vereinigung der Naturen hatte zur Folge, daß man auch im Menschlichen den gleichen Unterschied zwischen Person und konkreter Natur anzunehmen gezwungen war. Diese Unterscheidung ist den Vätern unbekannt<sup>34</sup>. In einem Beitrag über den Personsbegriff nach Thomas sagt H. R u d i n g : „Eine bescheidene Untersuchung der Entwicklung der katholischen Theologie auf diesem Punkt genügt schon zur Feststellung eines bemerkenswerten Unterschiedes, der die Auffassung der Väter von der Auffassung der modernen scholastischen Theologen trennt. Dieser Unterschied wird von dem großen Oratorianer Ludovicus Thomassinus folgendermaßen formuliert: Die Väter, sagt er, setzen die Natur mit der Spezies oder mit dem Universale gleich, diese (die modernen Theologen) aber mit dem Individuellen. Die Väter unterscheiden nicht zwischen Individuum und Hypostase, sie aber tun es. Die Väter legen den Unterschied zwischen Natur und Hypostase nicht in einer ersonnenen und unbegreiflichen Realität, sondern gründen ihn auf etwas Offensichtliches und von jedem Zugestandenes, nämlich auf den Unterschied zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen; sie aber stellen mit ihrer Unterscheidung von *esse* und *essentia* das Geheimnis unseres Glaubens auf ein unsicheres Fundament<sup>35</sup>. Nach der Meinung der Väter war eine konkrete menschliche Natur auch eine menschliche Person. Deshalb war es ihnen philosophisch besonders schwierig, sich mit dem einen Subjekt in Christus zurechtzufinden. Apollinaris hat daher die Vollständigkeit der menschlichen Natur preisgegeben, während Nestorius die Einheit Christi aufgeteilt hat.

Der heilige Thomas hat diese Frage dahin gelöst, daß er *secundum modum significandi* die Person des Sohnes Gottes als Subjekt der Union von der göttlichen Natur unterscheidet: *Licet in Deo non sit aliud secundum rem natura et persona; differt tamen secundum modum significandi, quia persona significat per modum subsistentis. Et quia natura humana sic unitur Verbo ut Verbum in ea subsistat, non autem ut addatur ei ad rationem suae naturae, vel ut eius natura in aliud transmutetur, ideo unio facta est in persona, non in natura*<sup>36</sup>. Die Anfechtbarkeit dieser Position liegt darin, daß die *differentia secundum modum significandi* nichts ändert an dem *idem secundum rem*. Darauf

<sup>34</sup> Vgl. M. Jugie, Nestorius et la controverse nestorienne, 1912, 2—6.

<sup>35</sup> H. R u d i n g, Het begrip persoon in de leer omtrent de hypostatische vereniging, in: Bijdragen der Nederlandse Jezuïeten 7 (1946), 231—273; 8 (1947) 36—68. Das Zitat ist übersetzt, es findet sich 7 (1946), 231.

<sup>36</sup> S. Th. III, qu. 2, art. 2, ad 1.



hat Billot u. E. mit Recht hingewiesen<sup>37</sup>. Billot ist aber der Meinung, Thomas habe hier nicht das letzte Wort gesagt<sup>38</sup>, und sucht die Lösung in dem Begriff des *esse personale*, der von Thomas u. a. verwendet wird in S. Th. III, qu. 2, art. 11: *alio modo (elevatur humana natura in Deum) per esse personale*, und identifiziert wird mit *illud esse aeternum Filii Dei, divina natura, esse naturae*, in S. Th. III, qu. 17, art. 2 ad 2 und ad 3. Billot interpretiert das *esse personale* als *esse existentiae prout habitum distincto quodam et incommunicabili modo, per oppositionem relativam ad duos alios modos relativos qui in deitate habentur*<sup>39</sup> mit der Absicht, nicht nur die Person, sondern auch das *esse* der Person zum Subjekt der Union zu machen. Daß er damit den heiligen Thomas nicht richtig verstanden hat, geht daraus hervor, daß dieser an anderer Stelle sagt: *divina natura est principium activum huius gratiae: et hoc convenit toti Trinitati*<sup>40</sup>. Es bleibt folglich nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß Thomas die Person mit Abstrich der Natur zum Subjekt der hypostatischen Union macht. Das Bedenken von Billot ist also stichhaltig.

Das Auseinanderhalten von Person und Natur, wo es sich um das Subjekt der Inkarnation handelt, ist charakteristisch für die spätere Theologie, bei der die Diskussion sich um den Begriff der Subsistenz bewegt, während die Väter der Vereinigung der Naturen ihre Aufmerksamkeit zuwendeten. Sobald jedoch die göttliche Natur nicht mehr in das Subjekt der Union miteinbezogen ist, gibt es keine Möglichkeit mehr, der Person des Sohnes Gottes eine persönliche Beeinflussung seiner menschlichen Tätigkeiten und seines menschlichen Bewußtseins zuzuschreiben. Was für die Väter kein Problem war, ist jetzt von einer ganzen Reihe von Theologen zum Problem gemacht: die Diskussion um das menschliche „Ich“ von Christus<sup>41</sup>. Wenn wir von dieser komplizierten Kontroverse zur Heiligen Schrift zurückkehren und dabei beachten, daß ohne irgendwelche Abstraktion der einen oder anderen Natur immer der menschgewordene Sohn Gottes spricht und handelt, ist es klar, daß nach den Hagiographen das göttliche „Ich“ des Sohnes als ein mensch-

<sup>37</sup> *Verum in praesenti nihil ex eis (distinctionibus rationis) efficitur, praetereaque nihil. Nam si solum sint in intellectu nostro, profecto in causa esse non possunt ut si quis realiter unitur personae divinae, uniatur cum relatione et non cum esse ipsius personae, aut immediate uniatur cum relatione et mediate tantum cum esse; haec enim duo omnibus modis sunt unum atque idem secundum rem. De Verbo Incarnato, 173 f, n. 5.*

<sup>38</sup> Gegen die communis opinio, vgl. Cajetan ad locum: *Auctor altissimam reddit rationem*. Ed. Leon. XI, 27.

<sup>39</sup> *De Verbo Incarnato*, 168.

<sup>40</sup> S. Th. III, qu. 2, art. 12 ad 3.

<sup>41</sup> Letzte Veröffentlichung und Übersicht der Kontroverse: Molarì, *Aspetti metafisici e funzionali della coscienza umana di Cristo*, in: *Divinitas*, ann. IV, vol. 2 (1960), 261—288.

liches „Ich“ hervortritt. Das „Ich“ ist das ewige göttliche „Ich“ des Sohnes, das menschengeworden ist in der Gestalt eines menschlichen „Ichs“. Auch von den Ich-Aussagen des Herrn gilt das Prinzip: *duae operationes, indivise et inconfuse* (vgl. D 292). Die göttliche Person durchstrahlt und belebt das menschliche Bewußtsein<sup>42</sup>.

Gegen die Lehre der Väter kann man die Schwierigkeit erheben, daß wir doch auch hier mit Thomas sagen müssen: *Divina natura est principium activum huius gratiae: et hoc convenit toti Trinitati*. Die Trinität ist aber nicht ein undifferenziertes und neutrales *principium agendi*, sondern jede der drei Personen ist auf eigene Weise an der Menschwerdung beteiligt, und der Sohn in der Weise, daß er allein Subjekt der Inkarnation ist. In der Menschwerdung wird die ewige Zeugung des Sohnes in menschlicher Gestalt offenbar (vgl. *Ego hodie genui te*, angewandt auf die Verherrlichung Christi in Apg 13, 33; Hebr 1, 5; 5, 5); der Heilige Geist ist in der Heilsökonomie der Geist Christi, der Lebensgeist des auferstandenen Herrn. Das kann hier nur kurz angedeutet werden.

Ein zweites Bedenken besteht darin, daß die Identifizierung von konkreter menschlicher Natur und Person notwendig in Nestorianismus ausmünde. Dazu ist folgendes zu sagen: In der scholastischen Theologie hat man in der Lehre von der hypostatischen Union nicht den Gedanken ausgenützt, daß die göttliche Person die menschliche Person unendlich transzendiert. In den christologischen Systemen hat man beide auf gleichen Boden gestellt. Man könnte aber die Annahme der menschlichen Natur von der göttlichen Transzendenz her verstehen, und man hätte auf diese Weise einen Ansatz von Thomas erweitern können: *Naturae assumptae non deest propria personalitas propter defectum alicuius quod ad perfectionem humanae naturae pertineat, sed propter additionem alicuius, quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam*<sup>43</sup>. Die Lösung von der Transzendenz her ist wesentlich die gleiche, die man immer in der Lehre von der Gnade angewandt hat: Weil Gott der transzendente Schöpfer ist, unterdrückt oder vergewaltigt er den menschlichen Willen nicht, sondern führt ihn zur Freiheit und Entfaltung. Weil die hypostatische Union der Prototyp aller Gnaden ist, können wir sagen, daß auf Grund derselben Transzendenz die göttliche Person menschliche Person wird, ohne das Menschliche auf irgendeine Weise zu beeinträch-

<sup>42</sup> Hinsichtlich der scholastischen Meinungen über die Kenntnis Christi schreibt Thomassinus: *Sed, ut rixari philosophos permittamus inter spinosa illa essentiae et existentiae dumeta, nobis visi sunt sancti Patres existentiam divinam humanitati eo conferre, seu ad hoc hominem extollere, ut sit et existat Deus, quod tota Deitas illabatur vegetandae humanitati, quodque hinc illa humanitas ad censum et ius substantivum Verbi pertineat, tamquam eius accessio et accrementum*. De Incarnatione Verbi Dei, lib. VII, c. VII, n. VIII.

<sup>43</sup> S. Th. III, qu. 4, art. 2 ad 2.

tigen; das Menschliche wird eben zu seiner höchsten Entfaltung erhoben. Auf diese Weise könnte man die alte konziliare Definition von dem nicht unterdrückten, sondern geretteten Willen Christi (*humana eius voluntas deificata non est perempta, salvata est autem magis, D. 291*) verbinden mit der tridentinischen Lehre von dem *liberum arbitrium*<sup>44</sup>.

Die von uns oben verwendete Redeweise von der unmittelbaren Einigung der Naturen könnte vielleicht von den Lesern dahin ausgelegt werden, daß sie notwendig den Monophysismus impliziere. Das ist aber keineswegs der Fall, wenn man auch hier der Transzendenz Gottes Rechnung trägt. Der Vorwurf trifft eher die spätere Scholastik. Man kann dem Monophysismus nicht entrinnen, sobald man in der hypostatischen Union irgendwelche unmittelbare Einigung annimmt und zu gleicher Zeit die Transzendenz Gottes außer acht läßt. Eine unmittelbare Einigung kennt aber auch die Scholastik, nicht die Einigung der Naturen, sondern eine unmittelbare Aufnahme der menschlichen Natur zu der Person des Sohnes Gottes<sup>45</sup>. Diese unmittelbare Einigung hat man später in den Systemen theologisch ausgearbeitet, ohne Rücksicht auf die Transzendenz Gottes zu nehmen. Man hat daher angenommen, daß die göttliche Person die menschliche Subsistenz auf irgendeine Weise *supplet*. Diese These unterscheidet sich grundsätzlich nicht von der apollinarischen; es macht keinen prinzipiellen Unterschied, ob man nun die Naturen vermischt oder eine Vermischung in der Subsistenz annimmt.

Der Apollinarismus und der Nestorianismus haben eine gemeinsame Wurzel; beide Irrlehren stellen die Bereiche des Göttlichen und des Menschlichen auf gleicher Ebene nebeneinander; wenn man in dieser Betrachtungsweise die Grenze beider Bereiche innerhalb der menschlichen Natur verlegt, haben wir Monophysismus, wenn die Grenze zwischen den Naturen (= Personen) verläuft, sprechen wir von Nestorianismus. Beide Irrlehren verkennen die Perichorese der Naturen. Perichorese heißt in der Christologie das Ineinander beider Bereiche, ein Ineinander, wie es nur auf Grund der göttlichen Transzendenz möglich ist.

Die Heiligung der Menschheit Christi wird in der scholastischen Theologie nicht mehr unmittelbar auf die Anwesenheit der göttlichen Natur zurückgeführt. Der heilige Thomas hat hier die aristotelischen Kategorien von *causa efficiens* und *causa formalis* verwendet und damit eine zu

<sup>44</sup> Vgl. das schöne Zitat aus *De gratia et libero arbitrio*, von Bernhard von Clairvaux bei Küng, *Rechtfertigung*, 258 f., u. a.: *Quid igitur agit, ais, liberum arbitrium? Breviter respondeo: Salvatur.* — A. Hulsbosch, *Dogmatische overwegingen omtrent de christelijke genade*, in: *Jaarboek 1959 van het Werkgenootschap van katholieke theologen in Nederland*, Hilversum 1960, 5—18.

<sup>45</sup> *Quod natura habeat esse in supposito suo, non fit mediante aliquo habitu.* S. Th. III, qu. 2, art. 10.

starke Unterscheidung zwischen *gratia creata* und *gratia increata* hinein- gebracht. Ohne diese Wirklichkeiten in Abrede zu stellen, haben die Väter die gegenseitige Bezogenheit dieser zwei Wirklichkeiten ein Geheimnis sein lassen. Wie gesagt, haben die Untersuchungen aufgewiesen, daß es sehr schwierig ist, bei ihnen etwas über die *gratia creata* als solche zu finden. In der Scholastik ist die *gratia creata* in gewissem Sinne isoliert worden. Der heilige Thomas hat unzweifelhaft die gegenseitige Bezogenheit von beiden stärker betont, als die späteren Theologen, vor allem nach Trient, es getan haben; aber wir glauben doch sagen zu können, daß er einen Ansatz für die spätere Entwicklung bietet. Nach Thomas ist die Gnade der Effekt einer *causa efficiens* geworden, die die Trinität als *unum principium agendi* ist. Damit ist der Charakter der Gnade als *gratia filialis* verlorengegangen. Der Christ ist nicht mehr in Christus durch den Geist ein Kind des Vaters, sondern Kind der Trinität: *Nos dicimur per gratiam filii Trinitatis, et tamen gratia quae in nobis est, est effectus essentiae divinae, non habens respectum ad distinctionem personarum*<sup>46</sup>. Nach H. P. C. Lyons hat der heilige Thomas diese Auffassung in allen seinen Werken unverändert beibehalten<sup>47</sup>. Das Verhältnis der drei göttlichen Personen zu dem Gläubigen wird zur Appropriation reduziert, was schwierig mit dem offensichtlichen Sinn der Aussagen des NT in Einklang zu bringen ist<sup>48</sup>. Die *gratia creata* hat dadurch in gewissem Sinn den Charakter einer unpersönlichen Kraft bekommen, was uns von protestantischer Seite häufig vorgehalten wird<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> III Sent., dist. 4, qu. 1, art. 2, sol. 1.

<sup>47</sup> The Grace of Sonship, in: Eph. Theol. Lov. 27 (1951) 438—466: *Our conclusion is that the patronage of St. Thomas cannot fairly be claimed for the view that the Christian is the adopted son of the Father in any exclusive way* (S. 465). F. Malmberg schließt sich dieser Meinung an: „Auch der spezifische ‚Sohnes-Charakter‘ unserer Gnade ist aus denselben Gründen bei Thomas nicht deutlich zu finden.“ Über den Gottmenschen. Quaestiones disputatae 9, Freiburg i. B. 1960, 86 f.

<sup>48</sup> *L'explication vulgaire, qui ne voit dans l'habitation des personnes divines que des différences d'appropriation, ne semble pas cadrer suffisamment avec le langage des Pères et de l'Écriture.* E. Prat, La théologie de saint Paul, II, 38, 1949, 349 ff.

<sup>49</sup> „Schließlich hat nach unserer bescheidenen Meinung die Verwendung der Kategorien *substantia* und *accidens* für die christliche Gnade (die Gnade Christi und der Christen) leider der Entpersonalisierung des theologischen Gnadenbegriffes Vorschub geleistet. Hat hier die *arbor porphyriana*, bei der die biologische Bezeichnung und quantitative Ausformung schon den Metaphysiker zu weiser Vorsicht mahnen sollte, nicht der spekulativen Theologie einen bösen Streich gespielt? Würden wir nicht auch im ökumenischen Gespräch besser stehen und besser verstanden werden, wenn wir weniger ‚sachliche‘ und ‚physische‘ und mehr ‚personale‘ Kategorien in unserer Gnadentheologie gebrauchten, so wie die Heilige Schrift dies tut?“ F. Malmberg, Über den Gottmenschen, S. 87.



Die Auseinandersetzung hat vielleicht den Eindruck erweckt, daß nach unserer Meinung die Offenbarung und die altkirchliche Tradition die geschaffene Gnade nicht kennen. Sie liegt jedoch näher, als wir sie vermuten. Denken wir nur an unseren Ausgangspunkt zurück, daß das biblische Denken von der „unmittelbaren Wahrnehmung“ ausgeht: „Erschienen ist ja die Gnade Gottes, die allen Menschen das Heil verleiht“ (Tit. 2, 11). Wer Christus sieht, sieht die Gnade. Wir dürfen aber nicht so von geschaffener Gnade sprechen, daß die absolute Einheit der geschaffenen und der ungeschaffenen Gnade beeinträchtigt wird. Daher soll die spekulative Christologie neu aufgebaut werden, nachdem man ohne Vorurteil die Stimmen des NT und der Väter auf sich hat wirken lassen<sup>50</sup>.

## IX. Die alte Christologie und die Kontroverse mit der Reformation

Hier sei noch ein Wort über die Bedeutung unserer These für das ökumenische Gespräch angefügt. Nicht nur, weil wir uns dann damit beschäftigen, was das NT und die nicht getrennte Christenheit gelehrt haben, sondern auch, weil sich u. E. diese alte Lehre dazu eignet, theologisch die tiefste Verschiedenheit mit der Reformation sowohl einfacher

<sup>50</sup> Schon vor siebzig Jahren hat Th. de Régnon auf die geistige Anstrengung hingewiesen, die für das Verständnis einer andersgearteten Theologie notwendig ist: *Il est assez de mode de se débarrasser respectueusement de certains textes, en disant que les Pères ont parlé oratorio modo. Mais on en juge autrement, lorsqu'on parvient à assouplir assez son esprit pour l'habituer à penser comme les Pères. Cette éducation est plus pénible qu'on ne le supposerait au premier abord. Car, outre qu'il faut apprendre à modeler ses concepts sous différentes formes, il faut pouvoir contrôler l'exactitude de sa pensée sous chacune de ces formes. Lorsque nous avons pris l'habitude de concevoir une vérité d'une certaine manière, il nous semble impossible qu'on puisse la concevoir autrement.* *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 1<sup>o</sup> série, 1892, S. 2. Was de Régnon hier mit Hinblick auf die Vätertheologie sagt, gilt ebenfalls von der Heiligen Schrift. Man hat die altkirchlichen Schriften noch zu wenig selbst reden lassen. „Wo beeinflusst die Bibeltheologie von heute (soweit sie doch getrieben wird) irgend wie merklich Aufbau und Inhalt der traditionellen Christologie der Schule?“ fragt K. Rahner in einem Aufsatz: *Probleme der Christologie von heute*. *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln 1954, 169—222. — Wir stimmen von Herzen A. Brandenburg zu, wenn er schreibt: „Die Christologie ist die ‚principalissima res‘ (die wichtigste Sache) heutiger Theologie. Von der Weise ihrer Behandlung wird die gegenwärtige und zukünftige Theologie ganz allgemein bestimmt... Die Lehre von Christus wird also, vielleicht etwas ausgeprägter als bisher (wir möchten sagen: viel ausgeprägter), biblisch und dogmatisch-dogmengeschichtlich (im Sinne der von der Kirche in den ersten Jahrhunderten definierten Dogmen) sein müssen. Damit könnte auch der evangelischen Theologie Hilfe geleistet werden.“ H. Asmussen und A. Brandenburg, *Wege zur Einheit*, Osnabrück 1960, 126 f.

als auch schärfer darzustellen. Karl Barth hat der katholischen Theologie vorgeworfen, daß die Einheit der Gnade bei ihr verlorengegangen sei (KD IV/1, 89—94). „Gerade die Negation der Einheit der Gnade als Gottes dem Menschen immerdar und auf der ganzen Linie neu, fremd und frei zugewendetem Souveränitätsakt, gerade die Negation ihrer Einheit als seine Gnade in Jesus Christus... ist der Kern und Stern der römischen Gnadenlehre, der wir hier eben deshalb sofort und gänzlich den Rücken zukehren müssen“ (l. c. 89). Gegen die Position von Barth kann man einwenden, daß die Gnade Gottes ein leeres Wort bleibt, wenn diese von Gott ausgehende Relation nicht auf seiten des Menschen eine Wirklichkeit bedeutet. Barth wird hierauf antworten, daß er diese Wirklichkeit in seiner Dogmatik deutlich genug aufgezeigt hat.

Ist das Gespräch damit zu Ende? Im Gegenteil, es kommt hier in seine entscheidende Phase: „Wird die Gnade als Gunst und Wohlwollen verstanden, so wird auch die Einheit der Gnade überzeugend dargestellt“, schreibt H. Küng<sup>51</sup>. Dies ist in der Tat wahr, aber Barth wird bei seiner Auffassung beharren, daß die katholische Theologie doch auch noch geschaffene Gnade kennt: „Da wird nämlich unterschieden zwischen einer *gratia increata*, die Gott selbst, der göttliche Liebeswille und als solcher allerdings der Grund aller Gnade ist, und einer *gratia creata*, die das ‚endliche Produkt‘ jener ersten wäre, die aber an sich wesentlich von Gott selbst verschieden, ein geschaffenes Gut ist“. — Wir fragen: was dieses geschaffene Gut als solches soll, wenn es um den Frieden zwischen dem Menschen und dem von ihm beleidigten Schöpfer gehen — wie und in welchem Sinn er sich nun doch ausgerechnet an jenes ‚endliche Produkt‘ halten soll? Wie kann sie wesentlich von Gott verschieden und nun doch die uns mit ihm versöhnende Gnade sein?“ (l. c. 89.)

Der Vorwurf Barths geht darauf hinaus, daß in der katholischen Theologie die geschaffene Gnade von dem „göttlichen Liebeswillen“ getrennt worden sei. Es ist ein wesentlicher Punkt der katholischen Lehre, daß sie an der Wirklichkeit festhält, die sie mit „geschaffener Gnade“ andeutet. Die Frage ist aber, ob die scholastische Theologie nicht zu weit gegangen ist bei der Aufteilung in geschaffene und ungeschaffene Gnade. Der Protest, den Barth gegen die scholastische Auffassung von der geschaffenen Gnade ausspricht, erklingt bereits im 5. Jahrhundert aus dem Munde Cyrills von Alexandrien: „Es hat keinen Sinn, daß das Geschöpf durch eine Zwischenwirklichkeit geheiligt wird, da die Menschenliebe Gottes es nicht unter ihrer Würde findet, sich auch den Geringsten (Geschöpfen) zuzuwenden“ (PG 75, 597 A). Cyrillus verwirft die Supposition, daß die Gnade, die durch den Heiligen Geist ist, von seinem Wesen getrennt sei, und daß der Heilige Geist „durch eine dienstbare Gnade“

<sup>51</sup> Rechtfertigung, S. 198.

wirken sollte (PG 75, 1088 D. 1089 B). Nein, der Heilige Geist wirkt selbst: folglich selbstwirkend (*autourgos*) ist der Geist in uns (PG 75, 597 C).

Wir sehen, daß sowohl der heilige Cyrillus als auch Karl Barth für die Einheit der Gnade eintreten; in ihrer Theologie berufen sich beide auf das NT. Besteht hier wirklich Übereinstimmung? Diese Frage scheint uns in der Kontroverse mit der Reformation die letzte und entscheidende zu sein. Denn es handelt sich hier nicht um Barth oder um Cyrillus, sondern um die Frage, ob die Väter und die Reformation das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen auf dieselbe Weise verstanden haben. Wenn nicht, worin liegt dann der Unterschied, und welche von den zwei Parteien gibt die wahre Interpretation des NT? Diese Fragen machen die Folgerungen von Küng zweifelhaft; dürfen wir uns seiner Konklusion anschließen, „daß in der Rechtfertigungslehre, aufs Ganze gesehen, eine grundsätzliche Übereinstimmung besteht zwischen der Lehre Barths und der Lehre der katholischen Kirche“, und daß es in diesem Fragenkreis für Barth keinen echten Grund gibt für eine Trennung von der alten Kirche<sup>52</sup>?

Es ist möglich, daß die Ansichten über die Rechtfertigung von katholischer und protestantischer Seite miteinander in Einklang stehen und daß trotzdem der Unterschied in der Auffassung der inneren Struktur der Rechtfertigung und Heiligmachung bleibt. Diese Tatsache tritt in der Lehre von der Inkarnation deutlicher hervor. Barth schreibt darüber: „In dem einen Subjekt Jesus Christus ist Göttliches und Menschliches vereinigt, aber nicht eins, nicht identisch. Das würde ja voraussetzen: entweder, daß Gott aufgehört hätte, Gott zu sein und sich in einen Menschen verwandelt hätte, oder (womöglich noch greulich), daß der Mensch aufgehört hätte, Mensch zu sein und Gott geworden wäre, oder (am greulichsten), daß aus göttlichem und menschlichem Wesen ein Drittes, Mittleres, weder wahrer Gott noch wahrer Mensch sich gebildet hätte“ (KD IV/2, 68). Auch wir lehnen diese drei Hypothesen ab, und wir möchten unseren Protest der Lehre Cyrills entnehmen, besonders weil er von den kalvinistischen Theologen gerne für einen Monophysiten gehalten wird: „Wir sehen, daß zwei Naturen zu einer unlösbaren Einheit zusammengekommen sind, ohne Vermischung (*ἀσυγχύτως*) und untrennbar (*ἀχωρίστως*) — die Termini von Chalkedon!): denn das Fleisch ist Fleisch und nicht Gottheit, wenn es auch das Fleisch Gottes geworden ist; ebenso ist auch der Logos Gott und nicht Fleisch, wenn er auch das Fleisch im Heilswerk zu seinem eigenen gemacht hat“ (PG 72, 484 C).

Man kann sich den Formeln nach zum Chalkedonense bekennen und

---

<sup>52</sup> Rechtfertigung, S. 274. „Die Warnung, daß jedoch die Rechtfertigungslehre nicht aus der Verknüpfung mit anderen Lehren zu lösen ist, haben wir schon ausgesprochen.“ A. Brandenburg, in: Wege zur Einheit, S. 126.

zu gleicher Zeit die dahinterliegende Struktur der Inkarnation abweisen. Das ist in der Lehre Barths tatsächlich der Fall. Er weist die von den Vätern vertretene Lehre der Vergöttlichung der Menschheit Christi von der Hand und spricht in dieser Hinsicht vielleicht absichtlich nicht von „Vergöttlichung“, sondern von „Vergottung“ (KD IV/2, 97). Er ordnet diese Vergottung unter die drei verworfenen Hypothesen ein. Weil die scholastische Christologie, wie dargelegt, mit ihrer Lehre über das gegenseitige Verhältnis der Naturen in Christus die altkirchliche Position einigermaßen verdunkelt hat, haben wir heute die volle Sicht auf das Anliegen der Väter verloren, und deswegen kommt uns die Stellung von Nestorius weniger häretisch vor, als es im 5. Jahrhundert der Fall war. Deswegen sehen wir auch weniger deutlich, wie die Christologie von Barth und die reformierte Christologie im allgemeinen in die Richtung des Nestorianismus geht.

Die Abweisung der Vergöttlichung oder der Perichorese der beiden Naturen ist entscheidend für die kalvinistische Auffassung. Das *Ineinander* wird in ihr beseitigt zugunsten des *Nebeneinander*. Man hat dabei die Absicht, die göttliche Transzendenz zu sichern. Dasselbe trifft zu auf die Lehre von der Gnade. Die Gnade wird ja von Christus abgeleitet. Auch hier kennt man keine Vergöttlichung des Christen, sondern man hält die Bereiche des Göttlichen und des Menschlichen mit großer Besorgnis auseinander. Die menschliche Natur wird nicht durch die Einwohnung Gottes in einen höheren Zustand erhoben. Wenn auch Barth von dem kreaturischen Aspekt des Glaubens redet, so kommt es nach ihm in der Schöpfungswirklichkeit doch niemals weiter als zu einem Umschwung um 180 Grad, wobei die Schöpfungswirklichkeit eben als „Drehscheibe“ fungiert. Daher die reformatorische Vorliebe für den Begriff der Versöhnung, der keine ontischen Konsequenzen impliziert, sondern bloß auf eine Änderung der personalen Beziehungen hinweist.

Es fehlt das richtige Verständnis der Transzendenz und der Souveränität Gottes, weil wir hier letztlich wieder das *Nebeneinander* von Gott und Menschen haben. In dieser Sachlage kann das *sola gratia* nichts anderes heißen als eine Begegnung des Göttlichen und des Menschlichen auf gleicher Ebene und demzufolge eine Verdrängung des Menschlichen zugunsten des Göttlichen. Das Göttliche bricht in die Domäne des Menschlichen ein und ersetzt gewissermaßen das menschliche Tun.

In der richtigen Auffassung der göttlichen Transzendenz handelt Gott auf eigenem Niveau und tritt auch der Mensch in seiner eigenen Würde hervor. Da gibt es keine Konkurrenz, sondern alles wird von Gott gewirkt und alles ist dem Menschen eigen. Von hier aus könnten unsere getrennten Brüder vielleicht auch die Kirche und das Amt nach katholischer Sicht verstehen.



# Zur staatskirchenrechtlichen Stellung kirchlicher Hochschulen unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Rheinland-Pfalz und Nordrhein-Westfalen

Von Professor Dr. Adolf S ü s t e r h e n n, Koblenz

Die katholische Kirche hat von jeher das Recht der Errichtung und Unterhaltung von Schulen aller Art einschließlich der Hochschulen für sich in Anspruch genommen<sup>1</sup>. Dieser kirchliche Anspruch erstreckt sich nicht nur auf die Errichtung von theologisch-philosophischen Hochschulen, die der Ausbildung von Geistlichen dienen, sondern auf alle Fakultäten und ist in diesem Umfange auch ständig praktiziert worden. Einen Beweis dafür liefert die Geschichte des europäischen Universitätswesens. Fast alle alten Universitäten sind ursprünglich entweder kirchliche Gründungen oder unter kirchlicher Mitwirkung errichtet worden. Auch heute noch bestehen in zahlreichen europäischen Ländern, wie zum Beispiel in Belgien, Frankreich, Holland, Italien, Spanien und in der Schweiz, aber auch in Nord- und Südamerika sowie in Afrika und Asien kirchliche Volluniversitäten, die keineswegs nur der Ausbildung von Geistlichen dienen, sondern Akademiker aller Fakultäten heranbilden. Aber auch in den Ländern, in denen sich im Zusammenhang mit dem fürstlichen Absolutismus und dem modernen Etatismus ein staatliches Monopol für allgemeine Hochschulen entwickelte, hat die Kirche jedenfalls für die Heranbildung von Geistlichen stets eigene Hochschulen oder hochschulmäßige Einrichtungen, wie zum Beispiel Seminare unterhalten, soweit nicht staatskirchliche Tendenzen zur Theologenausbildung ausschließlich auf Staatsanstalten führten oder Kirchenverfolgungen überhaupt jede Theologenausbildung unmöglich machten.

Nach dem Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland steht die Kulturhoheit grundsätzlich den Ländern zu, soweit nicht das Grundgesetz selbst kulturpolitische Regelungen trifft, an die die Länder gebunden sind<sup>2</sup>. Das Hochschulwesen ist als solches im Grundgesetz nicht ausdrücklich erwähnt. Zwar spricht Art. 7 Abs. 1 GG vom „gesamten Schulwesen“. Da auch Hochschulen an sich Schulen sind, könnte man rein sprachlich die Hochschulen als durch den Art. 7 GG miterfaßt ansehen. Weil jedoch die konkreten Regelungen dieses Artikels im wesentlichen auf „das Schulwesen im eigentlichen Sinne“ zugeschnitten sind, wird angenommen, daß Art. 7 GG „weiterführende Einrichtungen hochschul-

<sup>1</sup> CJC Can. 1375/76.

<sup>2</sup> Vgl. BVerfGE Bd. 6 S. 309 ff, sowie Th i e m e, Deutsches Hochschulrecht, S. 111.

mäßiger Art“ jedenfalls nicht unmittelbar regeln will<sup>3</sup>. Immerhin ist der in Art. 7 Abs. 4 GG statuierte Grundsatz der Privatschulfreiheit von allgemeiner bildungspolitischer Bedeutung und erstreckt sich in zahlreichen freiheitlichen Demokratien auch auf das Hochschulwesen. Man wird daher wohl annehmen können, daß dieser Grundsatz auch in der Bundesrepublik zum mindesten als eine dem freiheitlichen Geist des Grundgesetzes entsprechende hochschulpolitische Richtlinie anzusehen ist.

Ferner ist für das Hochschulwesen Art. 5 Abs. 3 Satz 1 GG von Bedeutung, wonach Kunst und Wissenschaft, Forschung und Lehre frei sind. Gemäß Art. 19 Abs. 3 GG gelten die Grundrechte auch für inländische juristische Personen, „soweit sie ihrem Wesen nach auf diese anwendbar sind“. Mangoldt-Klein<sup>4</sup> sowie Maunz<sup>5</sup> unterscheiden in diesem Zusammenhang drei Kategorien von Grundrechten, nämlich solche 1. die ihrem Wesen nach nicht auf juristische Personen anwendbar sind, 2. die ihrem Wesen nach auf juristische Personen zweifelsfrei anwendbar sind und 3. deren Anwendbarkeit auf juristische Personen zweifelhaft ist. Zu den letzteren zählen sie auch die Freiheit von Kunst, Wissenschaft, Forschung und Lehre gemäß Art. 5 Abs. 3 GG. Dabei vertreten beide den Standpunkt, daß in solchen Zweifelsfällen „nach dem Sinn und Ziel der verfassungsrechtlichen Regelung die Vermutung zu Gunsten der Anwendbarkeit auf juristische Personen“ spricht. Diese Beweisvermutung zu Gunsten juristischer Personen, zu denen auch die Kirchen gehören<sup>6</sup>, gilt sicherlich hinsichtlich des Art. 5 Abs. 3 GG. Von jeher waren wissenschaftliche Forschung und Lehre nicht nur Betätigungsbereiche für Einzelpersonen, sondern in weitem Umfange korporativ gepflegte Aufgaben von Gelehrte ngemeinschaften, die auch im Geltungsbereich des Grundgesetzes ihre Entstehung vielfach der Kirche verdanken. Die Notwendigkeit der korporativen Wissenschaftspflege, insbesondere auch der Teamarbeit ist im Hinblick auf die Ausweitung des wissenschaftlichen Weltbildes sowie aus organisatorischen Gründen heute mehr denn je gegeben. Im Interesse der Förderung von wissenschaftlicher Forschung und Lehre muß man das Freiheitsrecht gemäß Art. 5 Abs. 3 GG nicht nur für bereits bestehende Korporationen anerkennen, sondern in Verbindung mit dem in Art. 9 GG garantierten Recht der Vereinigungsfreiheit auch als ein Recht auf freie Gründung von Korporationen zur Pflege von Forschung und Lehre ansehen. Ob aus dem Recht auf freie Gründung wissenschaftlicher Korporationen für diese nichtstaatlichen Einrichtungen bereits ein Recht auf die Zuerkennung der den vergleichbaren staatlichen Institutionen zustehenden Rechte zu folgern ist, mag hier dahingestellt bleiben. Immerhin darf nicht

<sup>3</sup> Heckel, Deutsches Privatschulrecht, 1955, S. 221.

<sup>4</sup> Kommentar zum GG zu Art. 19 Abs. 3 Anm. IV 3 b, S. 568.

<sup>5</sup> Deutsches Staatsrecht, 7. Aufl. 1958, S. 86.

<sup>6</sup> Maunz-Dürig, GG Kommentar zu Art. 19, III, Anm. 39.

verkannt werden, daß angesichts der Hypertrophie des deutschen Berechtigungswesens das durch Art. 5 Abs. 4 GG gewährleistete Recht auf Gründung privater hochschulmäßiger Lehranstalten in der Regel nur theoretische Bedeutung besitzen würde, wenn ihnen die üblichen akademischen Befugnisse zur Abnahme akademischer Prüfungen und zur Verleihung akademischer Grade fehlen.

Weiterhin ist für das Hochschulwesen, soweit es der Ausbildung von Geistlichen dient, das Reichskonkordat (RK) von Bedeutung, dessen rechtsgültiger Abschluß und für die Bundesrepublik — das heißt für Bund und Länder — verbindliche Weitergeltung von der Bundesregierung anerkannt und durch Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 26. März 1957<sup>7</sup> bestätigt worden ist. Gemäß Art. 20 RK hat die Kirche das Recht, soweit nicht andere Vereinbarungen vorliegen, zur Ausbildung des Klerus philosophische und theologische Lehranstalten zu errichten, die ausschließlich von der kirchlichen Behörde abhängen, falls keine staatlichen Zuschüsse verlangt werden. Die Errichtung, Leitung und Verwaltung der Priesterseminare steht nach Art. 20 Abs. 2 RK innerhalb der Grenzen des für alle geltenden Gesetzes ausschließlich den kirchlichen Behörden zu. Durch Art. 2 RK sind die mit Bayern (1924), Preußen (1929) und Baden (1932) abgeschlossenen Konkordate ausdrücklich aufrechterhalten worden. Die in ihnen anerkannten Rechte und Freiheiten der katholischen Kirche innerhalb der betreffenden Staatsgebiete bleiben unverändert gewahrt. Gemäß Art. 137 der Landesverfassung von Rheinland-Pfalz (RPf-V) gilt im Lande Rheinland-Pfalz das vorkonstitutionelle Recht, einschließlich der Vertragsgesetze, fort, soweit es nicht der Landesverfassung widerspricht<sup>8</sup>. Infolgedessen sind für die ehemals preußischen Gebietsteile von Rheinland-Pfalz die Vorschriften des preußischen Konkordats und für die ehemals bayerischen Gebietsteile die Vorschriften des bayerischen Konkordats nach wie vor in Kraft. Im Lande Nordrhein-Westfalen werden durch Art. 23 der Landesverfassung (NRW-V) ausdrücklich die Bestimmungen der Kirchenverträge, die im früheren Freistaat Preußen Geltung hatten, für die Gebiete Nordrhein-Westfalens, die zum ehemaligen Preußen gehörten, als geltendes Recht anerkannt. Von einschlägiger Bedeutung ist für beide Länder vor allem Art. 12 des preußischen Konkordats, der im Gebiet von Rheinland-Pfalz den Bischof von Trier<sup>9</sup> und im Gebiete von

<sup>7</sup> BVerfGE Bd. 6 S. 309 ff.

<sup>8</sup> Vgl. Susterhenn-Schäfer, Kommentar der Verfassung von Rheinland-Pfalz, Vorbem. zum IV. Abschnitt: Kirchen und Religionsgemeinschaften.

<sup>9</sup> Durch Dekret der Römischen Studienkongregation vom 5. Juli 1950 ist im Bischöflichen Priesterseminar zu Trier eine Päpstliche Theologische Fakultät kanonisch errichtet und mit dem Recht der Verleihung akademischer Grade ausgestattet worden. Dieser kirchliche Rechtsakt wurde vom Kultusminister von Rheinland-Pfalz durch Urkunde vom 22. August 1950 als für den staatlichen Bereich wirksam anerkannt.

Nordrhein-Westfalen den Erzbischof von Paderborn berechtigt, in ihren Bistümern ein Seminar zur wissenschaftlichen Vorbildung der Geistlichen zu besitzen.

Das Land Rheinland-Pfalz hat durch seine Verfassung vom 18. Mai 1947 und das Land Nordrhein-Westfalen durch seine Verfassung vom 11. Juli 1950 die Rechte der Kirchen und Religionsgemeinschaften auf dem Gebiete des Hochschulwesens auf eine neue Rechtsgrundlage gestellt. Gemäß Art. 42 RPF-V und 16 Abs. 2 NRW-V haben die Kirchen und Religionsgemeinschaften das Recht, zur Ausbildung ihrer Geistlichen und Religionsdiener eigene Hochschulen zu errichten und zu unterhalten. Die Leitung und Verwaltung, der Lehrbetrieb und die Beaufsichtigung dieser Anstalten ist selbständige Angelegenheit der Kirchen und Religionsgemeinschaften<sup>10</sup>. Damit ist in Rheinland-Pfalz und in Nordrhein-Westfalen die volle kirchliche Hochschulfreiheit gewährleistet, soweit es sich um Anstalten zur Ausbildung von Geistlichen handelt.

Durch die Art. 42 RPF-V und 16 NRW-V dürfte auch die einengende Auslegung des Art. 12 des preußischen Konkordats gegenstandslos geworden sein, wonach nur diejenigen Bischöfe ein Seminar zur wissenschaftlichen Vorbildung der Geistlichen besitzen dürfen, in deren Diözesen keine staatliche katholisch-theologische Fakultät besteht. Diese einengende Auslegung wird zum Beispiel von Werner Weber vertreten<sup>11</sup>, der sich auf ein angebliches „aequilibrium“ der Konkordate und Kirchenverträge beruft. Er sagt: „Im deutschen Kirchenvertragsrecht stehen folgende gegenseitige Gewährungen in einem eindeutigen Gleichgewichtszusammenhang: Die Garantie der staatlichen Fakultäten und Hochschulen, die Einräumung begrenzter kirchlicher Mitwirkungsrechte an diesen Hochschulen und die finanzielle Dotation der Geistlichen an den staatlichen Hochschuleinrichtungen (mit einigen genau bezeichneten Ausnahmen für bestimmte Diözesen ohne Staatsfakultät) und der entsprechende Verzicht auf konkurrierende kirchliche Hochschuleinrichtungen auf der anderen Seite.“ Hier dürfte Weber mehr in das Konkordat hineinlesen als darin enthalten ist. Von einem Verzicht der Kirche auf das von ihr im CJC und in zahlreichen feierlichen Erklärungen der Päpste beanspruchte Recht auf Errichtung von Hochschulen ist im preußischen Konkordat an keiner Stelle auch nur andeutungsweise die Rede. Vielmehr ergibt sich aus dem preußischen Konkordat lediglich ein „aequilibrium“ dahingehend, daß die in Art. 9 und 10 erwähnten und vom Staate dotierten kirchlichen Ämter nur mit Geistlichen besetzt werden sollen, die auf einer der in

<sup>10</sup> Vgl. Süsterhenn-Schäfer a.a.O. zu Art. 42, Geller-Kleinrahm, Kommentar der Verfassung des Landes Nordrhein-Westfalen zu Art. 16 Abs. 2 Anm. 5.

<sup>11</sup> Werner Weber „Der gegenwärtige Status der theologischen Fakultäten und Hochschulen“, Sonderdruck aus dem Thymbos für Wilhelm Ahlmann, S. 18.



Art. 12 genannten Hochschulen ihre wissenschaftlichen Studien absolviert haben, sofern nicht im Einzelfalle durch kirchliches und staatliches Einverständnis von dieser Voraussetzung abgesehen wird.

Weber stellt in diesem Zusammenhang weiterhin die Frage, „ob es überhaupt rechtlich möglich ist, ein solches Vertragswerk (wie das Konkordat) anders als durch Vereinbarung, nämlich durch einseitigen Akt des einzelnen Partners, wenn auch zu Gunsten des anderen abzuändern oder zu durchbrechen“. Weber untersucht diese Frage nicht näher, sagt allerdings: „Jedenfalls aber kann man sich hier nicht mit billigen Sentenzen wie *volenti non fit injuria* oder dergleichen einen bequemen Ausweg schaffen und sicherlich sind derartige Änderungs- und Durchbrechungsakte für den Respekt vor der bindenden Kraft der Konkordate und Kirchenverträge äußerst gefährlich.“ Der Rückgriff auf den Satz *volenti non fit injuria* erscheint hier nicht angebracht. Durch die staatliche Verleihung eines erweiterten Hochschulgründungsrechts an die Kirche wird dieser keine *injuria* zugefügt, sondern eine Verbesserung ihrer Rechtsposition gegeben. Aber auch von einer *injuria* gegenüber dem Staat kann wohl kaum gesprochen werden, wenn dieser sich selbst durch seine Verfassung einen freiheitlicheren Charakter gibt und die Freiheitsrechte des einzelnen und der innerstaatlichen Gemeinschaften gegenüber dem früheren Rechtszustand erweitert. Die von Weber befürchtete Gefährdung des Respekts vor der bindenden Kraft der Konkordate und Kirchenverträge würde nur dann gegeben sein, wenn ein Vertragspartner einseitig einen Vertrag zu Lasten des anderen Teiles abändert oder durchbricht. Eine im ausdrücklichen oder auch bloß stillschweigenden Einverständnis von Kirche und Staat erfolgte Abänderung eines Konkordats dürfte jedoch unbedenklich sein, sofern nur das beiderseitige Einverständnis feststeht.

Im übrigen sind die von Weber vorgetragenen Bedenken bereits durch die Staatspraxis in Nordrhein-Westfalen faktisch widerlegt. Obwohl in Art. 8 Abs. 1 Buchst. c und Art. 11 des Vertrages des Freistaats Preußen mit den evangelischen Landeskirchen vom 26. Juni 1931, der nach dem Abschluß des preußischen Konkordats zur Herstellung einer paritätischen Rechtslage zwischen evangelischer und katholischer Kirche abgeschlossen wurde, ein Monopol der staatlichen theologischen Fakultäten für die wissenschaftliche Ausbildung der evangelischen Geistlichen statuiert worden ist, wurden im Bereich des Landes Nordrhein-Westfalen auf Grund des Art. 16 Abs. 2 NRW-V ohne staatliche Beanstandung die evangelische Theologische Hochschule in Wuppertal weitergeführt und in Bethel neu errichtet, trotzdem im Bereich der Rheinischen Landeskirche eine evangelisch-theologische Fakultät in der Universität Bonn und im Bereich der Westfälischen Landeskirche eine evangelisch-theologische Fakultät an der Universität Münster bestehen.

Daher kann aus dem preußischen Konkordat ebenso wenig wie aus dem preußischen Kirchenvertrag mit den evangelischen Landeskirchen irgendeine Beschränkung des Rechts der Kirchen auf Errichtung kirchlicher Hochschulen — auch über die im preußischen Konkordat aufgeführten Hochschulen hinaus — hergeleitet werden. Die Errichtung kirchlicher Hochschulen ist vielmehr, soweit es sich um Ausbildungsanstalten für Geistliche handelt, gemäß Art. 42 RPf-V und Art. 16 Abs. 2 NRW-V völlig frei<sup>12</sup>.

Die katholische Kirche nimmt, wie bereits dargelegt, nicht nur das Recht zur Gründung von Hochschulen für die Ausbildung der Geistlichen für sich in Anspruch, sondern auch das Recht zur Gründung von Volluniversitäten, die der wissenschaftlichen Ausbildung von Laien in allen Disziplinen dienen. Dieses von der katholischen Kirche beanspruchte Recht ist als solches weder im deutschen Staatskirchenrecht noch im deutschen Hochschulrecht ausdrücklich anerkannt. Wenn die Kirche eine Hochschule errichten und unterhalten will, gelangen die gleichen gesetzlichen Bestimmungen zur Anwendung wie im Falle der Gründung einer Hochschule durch sonstige nichtstaatliche Träger wie zum Beispiel Privatpersonen, privatrechtliche Vereinigungen, Stiftungen, Kommunen oder sonstige Körperschaften des öffentlichen Rechts.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß der in Art. 7 Abs. 4 GG statuierte Grundsatz der Privatschulfreiheit einen wesentlichen Bestandteil des freiheitlich demokratischen Rechtsstaats darstellt. Dieser freiheitliche Geist hat in Art. 30 RPf-V einen umfassenderen Ausdruck gefunden als im Grundgesetz. Nach diesem Artikel können nicht nur wie nach Art. 7 Abs. 4 GG Privatschulen aller Art, sondern darüber hinaus private Hochschulen mit staatlicher Genehmigung errichtet und betrieben werden. Die Genehmigung ist zu erteilen, wenn die privaten Hochschulen in ihren Lehrzielen und Einrichtungen sowie in der wissenschaftlichen Ausbildung ihrer Lehrkräfte nicht hinter den öffentlichen Hochschulen zurückstehen und die wirtschaftliche und rechtliche Stellung der Lehrkräfte genügend gesichert ist. Wird diese Genehmigung trotz erfüllter Voraussetzungen verweigert, kann sie auf dem Verwaltungsrechtsweg erstritten werden. Da nach Art. 30 RPf-V private Hochschulen einen „Ersatz“ für öffentliche Hochschulen darstellen, haben sie im Falle ihrer Genehmigung Anspruch auf Zuerkennung der gleichen Rechte auf Abnahme akademischer Prüfungen und Verleihung akademischer Grade wie

<sup>12</sup> Der gleichfalls im Geltungsbereich der preußischen Staatskirchenverträge wirkenden, in diesen Verträgen aber nicht für die wissenschaftliche Ausbildung von Geistlichen zugelassenen evangelischen Kirchlichen Hochschule Berlin ist durch Beschluß des Berliner Senats vom 19. November 1957 das Promotionsrecht verliehen worden. Diese Verleihung enthält implizite auch die Anerkennung der Hochschule als solcher.

die entsprechenden staatlichen Hochschulen. Die privaten Hochschulen unterstehen, wie das gesamte übrige Schulwesen der staatlichen Schulaufsicht. Träger privater Hochschulen können unter anderem auch Kirchen und kirchliche Vereinigungen sein<sup>13</sup>. Eine grundsätzlich ähnliche Regelung enthält auch Art. 61 der hessischen Verfassung (Hess-V), welcher bestimmt, daß private Hochschulen der Genehmigung des Staates bedürfen. Auch das frühere Land Baden hat in § 4 Ziff. 4 des badischen Privatschulgesetzes vom 14. November 1950 die Errichtung von nichtstaatlichen Hochschulen mit Genehmigung der staatlichen Aufsichtsbehörde zugelassen. Die Genehmigung ist gemäß § 5 dieses Gesetzes zu erteilen, wenn die üblichen Voraussetzungen hinsichtlich der wissenschaftlichen Ausbildung der Lehrkräfte usw. gegeben sind. Bereits das badische Schulgesetz vom 7. Juli 1910 (§ 133 Abs. 1 Ziff. 4) hatte in gleicher Weise die Möglichkeit der Errichtung von nichtstaatlichen Hochschulen vorgesehen. Das erstgenannte Gesetz ist heute noch innerhalb des Landes Baden-Württemberg für den südbadischen Bereich und das Gesetz von 1910 ist heute noch für den Bereich Nordbadens in Kraft. Ferner sieht die heute noch gültige bayerische Verordnung über das nichtstaatliche Erziehungs- und Unterrichtswesen vom 26. August 1933 in § 2 Abs. 1 Ziff. 1 a die Errichtung von nichtstaatlichen Hochschulen mit staatlicher Genehmigung vor.

In der Landesverfassung von Nordrhein-Westfalen fehlt eine Art. 30 RPf-V, Art. 61 Hess-V sowie den vorerwähnten badischen und bayerischen Rechtsnormen vergleichbare Vorschrift. Durch Art. 16 Abs. 1 NRW-V werden lediglich die allgemeinen Rechtsverhältnisse der Hochschulen geregelt. Hiernach haben „die Universitäten und diejenigen Hochschulen, die ihnen als Stätten der Forschung und Lehre gleichstehen . . ., unbeschadet der staatlichen Aufsicht, das Recht auf eine ihrem besonderen Charakter entsprechende Selbstverwaltung im Rahmen der Gesetze und ihrer staatlich anerkannten Satzungen“. Diese Bestimmung garantiert allen Hochschulen die traditionelle Selbstverwaltung im Rahmen der Staatsaufsicht. Aus ihr kann nicht gefolgert werden, daß Universitäten und Hochschulen immer Veranstaltungen des Staates sein müssen. Die Errichtung und Unterhaltung von Hochschulen durch nichtstaatliche Träger wird durch die Landesverfassung keineswegs ausgeschlossen.

Auch sonstige rechtliche Hindernisse stehen der Errichtung und Unterhaltung nichtstaatlicher Hochschulen nicht entgegen. Ein Hochschulgesetz besteht für das Land Nordrhein-Westfalen nicht. Die rechtliche Grundlage für das Hochschulwesen bilden im Lande Nordrhein-Westfalen, wie auch in den übrigen preußischen Nachfolgestaaten, nach wie vor die §§ 1 und

<sup>13</sup> Vgl. Süsterhenn-Schäfer, a. a. O. zu Art. 30 Anm. 2.

2 II, 12 des Preußischen Allgemeinen Landrechts vom 1. Juni 1794 (PrALR)<sup>14</sup>. Diese Bestimmungen haben folgenden Wortlaut:

§ 1 „Schulen und Universitäten sind Veranstaltungen des Staats, welche den Unterricht der Jugend in nützlichen Kenntnissen und Wissenschaften zur Absicht haben.“

§ 2 „Dergleichen Anstalten sollen nur mit Vorwissen und Genehmigung des Staats errichtet werden.“

Diese Bestimmungen sind vielfach im Sinne eines staatlichen Hochschulmonopols ausgelegt worden. Thieme<sup>15</sup> schreibt dazu folgendes: „Der Schwerpunkt der Auslegung jener Vorschrift hat sowohl in der Staatspraxis als auch in der Rechtslehre stets im § 1 gelegen. Gerade auf Grund von § 1 wird vom Ausschließlichkeitsanspruch des Staates auf Errichtung von Hochschulen im preußischen Recht gesprochen. Hierbei befindet sich die Staatspraxis und Rechtslehre in Übereinstimmung mit dem, was zur Zeit der Schaffung des PrALR allgemeine Rechtsüberzeugung war.“ Wenn man unterstellt, daß zur Zeit der Schaffung des PrALR eine allgemeine Rechtsüberzeugung im Sinne eines staatlichen Ausschließlichkeitsanspruchs bestand, so wird diese durch den Wortlaut des § 2 II, 12 PrALR keineswegs gedeckt. Im Gegenteil kann der § 2 nur dahin verstanden werden, daß auch nichtstaatliche Schulen und Hochschulen grundsätzlich errichtet werden können, jedoch der Genehmigung des Staates bedürfen. Abgesehen von dem Wortlaut des § 2 kann aber eine im Jahre 1794 herrschende allgemeine Rechtsüberzeugung für die heutige Gesetzesinterpretation nicht mehr verbindlich sein; vielmehr muß der größere Zusammenhang des geltenden Verfassungsrechts berücksichtigt werden, wie es im Grundgesetz und in den Landesverfassungen niedergelegt ist. Das neue deutsche Verfassungsrecht ist aber nicht mehr, wie das preußische Recht von 1794 das Recht einer absoluten Monarchie, sondern einer freiheitlichen Demokratie.

Auch Thieme lehnt eine Interpretation der Vorschriften des PrALR im Sinne eines absoluten Hochschulmonopols ab und gibt dem Begriff „Ausschließlichkeit“ eine wesentlich abgeschwächte Bedeutung. Er beschränkt nämlich den staatlichen „Ausschließlichkeitsanspruch“ ausdrücklich darauf, „daß allein der Staat berechtigt ist, der Universität einen öffentlichen Rang zu geben“, wozu er insbesondere die Verleihung des Promotions- und Habilitationsrechts zählt<sup>16</sup>. Thieme bezieht sich dabei auch auf die Unterscheidung Köttgens zwischen der funktionellen und institutionellen Seite der Errichtung und Unterhaltung von Hochschulen.

<sup>14</sup> Vgl. Thieme, a. a. O., S. 25 und 27.

<sup>15</sup> Vgl. Thieme, a. a. O., S. 86.

<sup>16</sup> Thieme, a. a. O. S. 112/113.



Köttgen lehnt ein funktionelles Hochschulmonopol des Staates ab und erklärt, daß „eine beliebige Organisation von privater Seite ins Leben gerufen werden“ kann, „die bestimmungsgemäß Forschung und Lehre dienen soll“<sup>17</sup>. Als institutionelles Hochschulmonopol des Staates betrachtet Köttgen die staatliche Verleihung der spezifischen öffentlichen Autorität an eine Universität. In ihrem wesentlichen Ergebnis dürften sich die Ausführungen Thiemes und Köttgens mit dem Wortlaut des § 2 II, 12 PrALR decken, nämlich daß nichtstaatliche Hochschulen — jedenfalls sofern sie öffentliche Berechtigungen verleihen wollen — „nur mit Vorwissen und Genehmigung des Staates errichtet werden“ dürfen.

Auch die preußische Staatspraxis, der im übrigen, soweit sie von einem staatlichen Ausschließlichkeitsanspruch bestimmt gewesen sein sollte, angesichts der gegenwärtigen verfassungsrechtlichen Situation keinerlei Bedeutung mehr zukommen könnte, hat den § 2 II, 12 PrALR keineswegs im Sinne eines Staatsmonopols angewandt. Es muß in diesem Zusammenhang noch einmal darauf hingewiesen werden, daß in den §§ 1 und 2 II, 12 PrALR Universitäten und Schulen nebeneinander aufgeführt und dem gleichen Recht unterstellt werden. Die preußische Staatspraxis hat insbesondere auf dem Gebiete des höheren Schulwesens niemals einen staatlichen Monopolanspruch vertreten, wie die reiche Entfaltung sowohl des kommunalen als auch des privaten höheren Schulwesens in Preußen während des 19. und 20. Jahrhunderts beweist<sup>18</sup>. Es besuchten in Preußen noch 1930/32 fast 30 v. H. der Schülerinnen höherer Schulen private Schulen, und zwar überwiegend Ordensschulen; im Rheinland befanden sich sogar 50 v. H. der Schülerinnen höherer Schulen in Privatschulen, auch hier meist in Ordensschulen<sup>19</sup>. Diese weitgehende Zulassung nichtstaatlicher, insbesondere kommunaler, kirchlicher und sonstiger privater höherer Schulen in der preußischen Staatspraxis — ganz abgesehen von dem diese Praxis durchaus rechtfertigenden Wortlaut dieses Gesetzes — hat wegen der gleichen gesetzlichen sedes materiae eine präjudizielle Bedeutung auch für die Frage der Zulassung nichtstaatlicher Hochschulen.

Aber auch die Staatspraxis auf dem Gebiete des Hochschulwesens selbst zeigt, daß der preußische Staat niemals ein Ausschließlichkeitsrecht für die Errichtung und Unterhaltung von Hochschulen für sich in Anspruch genommen hat. Es ergibt sich aus der Natur der Sache, insbesondere aus den hohen finanziellen Aufwendungen, welche die Errichtung und Unterhaltung einer Hochschule erfordern, daß auf dem Gebiete des Hochschulwesens wesentlich seltener die Frage der Errichtung nichtstaatlicher

<sup>17</sup> Köttgen, Deutsches Universitätsrecht, 1933, S. 26.

<sup>18</sup> Vgl. die Übersicht bei Heckel, a. a. O., S. 13 ff. sowie S. 37 ff.

<sup>19</sup> Vgl. Westhoff in „Stimmen der Zeit“, Bd. 143, S. 37.

Hochschulen in der preußischen Staatspraxis akut geworden ist als auf dem Gebiete des höheren Schulwesens. Immerhin können aber unter anderen folgende Fälle als Beispiele für die Errichtung nichtstaatlicher Hochschulen im preußischen Rechtsbereich angeführt werden: Die frühere Handelshochschule, die frühere Akademie für praktische Medizin und die frühere Hochschule für kommunale und soziale Verwaltung in Köln, die alle in der späteren Universität Köln aufgegangen sind, waren ebenso wie die Universität selbst städtische Gründungen. Im Kuratorium der Universität Köln war gemäß § 11 Abs. 2 der bis 1954 geltenden Universitätsverfassung der Staat lediglich durch einen Kommissar ohne Stimmrecht vertreten<sup>20</sup>. Die früheren Handelshochschulen in Berlin und Königsberg waren Gründungen der dortigen Handelskammern. Die Medizinische Akademie in Düsseldorf und die Universität in Frankfurt/Main waren städtische Einrichtungen. Für die Universität Frankfurt/Main ist noch die Besonderheit zu vermerken, daß neben der Stadt Frankfurt an der Trägerschaft dieser Hochschule auch noch privatrechtliche Stiftungen und Vereine beteiligt und auch im Kuratorium vertreten waren.

Die These vom staatlichen Hochschulmonopol wird im Gebiete des preußischen Rechts weiterhin durch die in diesem Gebiete seit jeher bestehenden kirchlichen Diözesanseminare widerlegt. Ihr Hochschulcharakter ergibt sich eindeutig aus dem Art. 12 des preußischen Konkordats. Hiernach dienen die Diözesanseminare in gleicher Weise der „wissenschaftlichen Vorbildung“ der Geistlichen wie die katholisch-theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten. Der Unterricht an diesen Seminaren muß dem „deutschen theologischen Hochschulunterricht“ entsprechen. Dem preußischen Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung ist von den Statuten und dem Lehrplan der Seminare Kenntnis zu geben. Zu Lehrern an den Seminaren dürfen nur solche Geistliche berufen werden, „die für die Lehrtätigkeit in dem zu vertretenden Fach eine den Anforderungen der deutschen wissenschaftlichen Hochschulen entsprechende Eignung“ haben. Zwar schreibt Werner Weber<sup>21</sup>: „Getreu der preußischen Auffassung, daß nur der Staat ‚Veranstalter‘ echter Hochschulen sein kann (§ 1 II, 12 PrALR) vermeidet das preußische Konkordat es, diese Institute ‚Hochschulen‘ zu nennen und bezeichnet sie als ‚Seminare‘ (Art. 9 Abs. 1 Buchst. c, Art. 12 Abs. 2).“ Aus der Tatsache, daß im Konkordat für diese Institutionen die im Kirchenrecht übliche Bezeichnung „Seminar“ gewählt worden ist, den Schluß zu ziehen, es handle sich deshalb nicht um „echte“ Hochschulen, erscheint zum mindesten kühn, zumal in Art. 9 Abs. 1 Buchst. c des preußischen Konkordats die philosophisch-theologischen Studien „an einer deutschen staatlichen Hoch-

<sup>20</sup> Thieme, a. a. O., S. 162/163.

<sup>21</sup> a. a. O., S. 4.

schule oder an einem der gemäß Art. 12 hierfür bestimmten bischöflichen Seminare oder an einer päpstlichen Hochschule in Rom“ als Voraussetzung für die Besetzung bestimmter Kirchenämter völlig gleichgestellt sind. Im Gegensatz zu Weber erklärt daher Th i e m e durchaus zutreffend: „Daß das preußische Konkordat den Ausdruck ‚Hochschule‘ vermeidet, tut nichts zur Sache“<sup>22</sup>.

Zusammenfassend kann daher festgestellt werden, daß die These vom staatlichen Hochschulmonopol weder durch den Wortlaut der einschlägigen Bestimmungen des PrALR noch durch die preußische Staatspraxis begründet werden kann. Im Gegenteil ergibt sich aus dem Wortlaut des § 2 II, 12 PrALR und aus seiner Anwendung auf dem Gebiete des Schul- und Hochschulwesens in der preußischen Staatspraxis gerade die Zulässigkeit der Errichtung von Hochschulen mit nichtstaatlicher Trägerschaft. Da die genannten Bestimmungen des PrALR auch heute noch in Nordrhein-Westfalen geltendes Recht sind, hat der für das Hochschulwesen zuständige nordrhein-westfälische Kultusminister ebenso wie sein preußischer Vorgänger die Ermächtigung, die Genehmigung zur Gründung und Unterhaltung nichtstaatlicher Hochschulen durch Verwaltungsakt<sup>23</sup> zu erteilen.

Bei der Prüfung der rechtlichen Wirkung einer solchen ministeriellen Genehmigung, insbesondere für die Entscheidung der Frage, ob in dieser Genehmigung zugleich die staatliche Anerkennung derartiger Hochschulen im Sinne einer Gleichstellung mit den vergleichbaren staatlichen Instituten beschlossen liegt, ist wiederum von § 2 II, 12 PrALR auszugehen, der die nichtstaatlichen Universitäten der gleichen rechtlichen Behandlung unterwirft wie die nichtstaatlichen Schulen.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß sowohl in der preußischen Monarchie als auch im Freistaat Preußen gerade auf dem Gebiet des höheren Schulwesens zahlreiche Privatschulen „mit Vorwissen und Genehmigung des Staats“ gegründet wurden. Auf Grund der Staatsministerialinstruktion vom 31. Dezember 1839<sup>24</sup> sowie des Schulaufsichtsgesetzes vom 11. März 1872<sup>25</sup> wurde bei jeder Genehmigung einer Privatschule die Bedürfnisfrage geprüft. Bei allen in jener Zeit entstandenen privaten Schulanstalten, welche vornehmlich von Ordensgemeinschaften gegründet wurden, enthielt die staatliche Genehmigung demnach zugleich die Feststellung, daß für die Errichtung solcher Anstalten ein Bedürfnis bestand. Wurden aber auf Grund der damals von der preußischen Staatspraxis vorgenommenen Bedürfniskontrolle private Schulen von vornherein nur als Ersatz für fehlende bzw. nicht in genügender Zahl vorhandene öffent-

<sup>22</sup> Vgl. Th i e m e, a. a. O., S. 119 Fußnote 30.

<sup>23</sup> Vgl. Th i e m e, a. a. O., S. 114.

<sup>24</sup> MBlIV 1840, S. 94.

<sup>25</sup> GS 1872, S. 183.

liche Schulen genehmigt, verstand es sich von selbst, daß sie hinsichtlich ihrer Berechtigungen nunmehr auch den öffentlichen Schulen gleichgestellt waren.

In der Weimarer Zeit ging die dem Art. 147 der Weimarer Reichsverfassung (WRV) folgende preußische Verwaltungspraxis dann allerdings andere Wege. Da nach dieser Vorschrift die als Ersatz für öffentliche Schulen dienenden Privatschulen zu genehmigen waren, wenn bestimmte verfassungsrechtlich fixierte Voraussetzungen vorlagen, die Genehmigung also nicht mehr in das Ermessen der Schulverwaltungen gestellt war und fortan zum Beispiel für Preußen auch in Fällen erteilt werden mußte, in denen sie früher wegen Verneinung eines Bedürfnisses versagt worden wäre, ging die Praxis dazu über, durch eine zusätzliche — jeweils wieder vom freien Ermessen abhängige! — besondere „Anerkennung“ den Begriff der „privilegierten Privatschulen“ zu schaffen<sup>26</sup>. Nur solche Privatschulen waren durch die in der Anerkennung liegende Zuerkennung von Berechtigungen, Übertragung von Prüfungsbefugnissen, Ausbildungsrechten usw. aus der Masse anderer privater Schulen hervorgehoben. Diese Verwaltungsübung fand in Preußen seit 1926 ihren Niederschlag in verschiedenen Ministerialerlassen<sup>27</sup>. Damit sicherte sich der Staat auch praktisch den in Art. 143 WRV noch — wenn auch natürlich nicht mehr in Form eines Monopols — enthaltenen Vorrang der öffentlichen Schule vor der in Art. 147 WRV geregelten Privatschule<sup>28</sup>.

Hinsichtlich der heutigen Lage in Bund und Ländern hebt Heckel<sup>29</sup> mit Recht hervor, daß mit Art. 7 GG für die deutsche nichtstaatliche Schule eine neue Epoche angebrochen sei. Er bezieht sich dabei insbesondere auf den in Abs. 4 niedergelegten Satz: „Das Recht zur Errichtung von Privatschulen wird gewährleistet.“ Wie Heckel ausführt, ist hierdurch und durch das Fehlen einer dem Art. 143 WRV entsprechenden Bestimmung das dort statuierte Privileg der öffentlichen Schule aufgehoben und der Privatschule die volle Gleichberechtigung eingeräumt worden. „Eine wesentliche Rolle der in der Gewährleistung des Rechts zur Errichtung von privaten Schulen enthaltenen Garantie der Privatschulinstitution ist deren grundsätzliche Gleichstellung mit der öffentlichen Schule (sog. Anerkennung); diese bedeutet, daß die Privatschule die gleichen Berechtigungen erhält wie die öffentliche

<sup>26</sup> Vgl. Landé, Hdb. d. DtStR II S. 707; Grewe, DÖV 1950, S. 35; Heckel, a. a. O., S. 243.

<sup>27</sup> Vgl. Landé, a. a. O., Anm. 98.

<sup>28</sup> Anschütz, Komm. WRV, Art. 143 Anm. 1: „Das kulturpolitische Ziel einer möglichst vollkommenen Jugendbildung ist in erster Linie, von vornherein und grundsätzlich, durch das Mittel öffentlicher Schulen anzustreben.“

<sup>29</sup> a. a. O., S. 41, 49, 245.



Schule<sup>30</sup>.“ Angesichts dieser in der Privatschulgarantie des Grundgesetzes enthaltenen Anerkennung der Gleichberechtigung ist es nicht mehr zulässig, die Anerkennung wesensmäßig von der Genehmigung zu trennen und von einer Ermessensentscheidung der Schulaufsichtsbehörde abhängig zu machen<sup>31</sup>. Entsprechend dieser Rechtslage hat das Land Nordrhein-Westfalen durch Art. 8 Abs. 4 Satz 2 NRW-V und § 37 Abs. 4 Satz 2 und Abs. 5 des Schulgesetzes vom 8. April 1952 die Regelung getroffen, daß allen genehmigten Privatschulen ohne besondere zusätzliche „Anerkennung“ die „gleichen Berechtigungen“ verliehen werden wie den öffentlichen Schulen.

Zwar können die für die Genehmigung von Privatschulen geltenden Regelungen auf die Genehmigung privater Hochschulen keine direkte Anwendung finden. Jedoch ist zu berücksichtigen, daß die ursprüngliche gemeinsame Rechtsgrundlage sowohl für die Genehmigung von Privatschulen als auch für die Genehmigung privater Hochschulen die §§ 1 und 2 II, 12 PrALR bilden. Auf Grund der Verfassungsentwicklung, die von der absoluten Monarchie des 18. Jahrhunderts zum freiheitlichen demokratischen Rechtsstaat der Gegenwart führte, sind die Bestimmungen über die Genehmigung von Privatschulen dieser Entwicklung auch formell angepaßt worden. Eine solche formelle Anpassung an die moderne Entwicklung ist durch Art. 30 RPf-V auch für die Errichtung und Unterhaltung nichtstaatlicher Hochschulen erfolgt. In Nordrhein-Westfalen, wo eine derartige formelle Anpassung fehlt, bilden für die Genehmigung nichtstaatlicher Hochschulen nach wie vor die §§ 1 und 2 II, 12 PrALR die Rechtsgrundlage. Die Auslegung und Anwendung dieser Bestimmungen kann aber heute nicht mehr im Geiste des Staatsabsolutismus erfolgen, sondern muß dem Geiste des freiheitlichen demokratischen Rechtsstaats entsprechen. Dieser verlangt, daß auch in Nordrhein-Westfalen in analoger Anwendung der Grundgedanken des Art. 7 Abs. 4 GG, des Art. 8 Abs. 4 Satz 2 NRW-V und des § 37 Abs. 4 Satz 2 und Abs. 5 des nordrhein-westfälischen Schulgesetzes vom 8. April 1952 die Freiheit zur Errichtung nichtstaatlicher Hochschulen in gleicher Weise und in gleichem Umfange anerkannt wird, wie dies in Art. 30 RPf-V sowie im Hochschulrecht und in der Hochschulpraxis der meisten freien Demokratien der westlichen Welt der Fall ist. Dadurch würde zugleich das in Art. 5 Abs. 3 Satz 1 in Verbindung mit Art. 9 Abs. 1 GG gewährleistete Recht auf freie Gründung hochschulmäßiger, der Forschung und Lehre dienender Einrichtungen davor bewahrt, ein praktisch „leerlaufendes“ Grundrecht zu sein.

<sup>30</sup> Heckel, a. a. O., S. 49, 229, 245; ebenso Mangoldt-Klein, a. a. O. zu Art. 7 Anm. VI 8, S. 295/296.

<sup>31</sup> Heckel, a. a. O., S. 247.

Eine freiheitliche Haltung des Staates dürfte insbesondere bei kirchlichen Hochschulgründungen angebracht sein, und zwar nicht nur angesichts der historischen Bedeutung und der großen Leistungen der Kirche auf dem Gebiete des Hochschulwesens, sondern auch im Hinblick auf die nach dem neuen deutschen Verfassungsrecht gewandelte Rechtsstellung der Kirche, die dem Staat nicht mehr wie zur Zeit der Geltung des PrALR subordiniert, sondern als eigenständige *societas perfecta* mit Öffentlichkeitscharakter auf der Grundlage gleichwertiger Partnerschaft koordiniert ist<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Vgl. die Referate von Werner Weber und Hans Peters sowie die anschließenden Diskussionsbeiträge von Scheuner, Giese und Smend auf der Tagung der deutschen Staatsrechtslehrer zu Marburg im Jahre 1952 — Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, Heft 11.

# Was wird bei einer Kalenderreform aus dem Fest Praesentatio BMV (21.11.)?

Von Professor Franz Mußner und Professor Balthasar Fischer, Trier

Wenn Papst Johannes XXIII. in seinem Motuproprio vom 26. Juli 1960, mit dem er den Codex Rubricarum eingeführt hat, sagt, er habe sich entschlossen, die *altiora principia* einer Liturgiereform dem kommenden Konzil vorzulegen<sup>1</sup>, so wird man annehmen dürfen, daß zu diesen *altiora principia* die vielverhandelte Frage nach einem reformierten Calendarium der Gesamtkirche gehören wird — über die ersten Ansätze hinaus, die der genannte Codex Rubricarum bereits in dieser Richtung gebracht hat.

Der vorliegende Beitrag hat sich aus dem weitverzweigten Fragenkreis um die Kalenderreform eine kleine — aber vielleicht nicht unwichtige — Frage ausgesucht. Was soll bei einer solchen Kalenderreform mit dem Marienfest geschehen, das nach der Reduzierung der Feste BMV de Monte Carmelo (16. 7.) und BMV de Mercede captivorum (24. 9.) auf den Rang einer Commemoratio unter den verbliebenen eigentlichen Marienfesten des Kirchenjahres eine in die Augen springende Sonderstellung einnimmt: mit dem Fest der Praesentatio BMV (Mariä Opferung genannt) am 21. November?

Diese Frage kann gewissenhaft und bündig nur beantwortet werden, wenn zwei Vorfragen entsprechend geklärt sind: die Frage nach dem Festinhalt und die Frage nach der Festgeschichte. Die Verfasser haben diese beiden Fragen so unter sich aufgeteilt, daß die erste nach der Herkunft des „Festgeheimnisses“ (I) dem Neutestamentler, die zweite nach der Geschichte der Festfeier (II) dem Liturgiehistoriker zugefallen ist, der dann die gemeinsame Antwort auf die Frage: Kann das Fest beibehalten werden? (III) formuliert und gegen mögliche Einwände abzuschirmen versucht hat.

## I. Die Herkunft des „Festgeheimnisses“

Hinter dem Fest Praesentatio BMV steht die Vorstellung, als ob die Mutter Jesu schon als Kind von ihren Eltern, die Joachim und Anna heißen haben sollen, in den Tempel nach Jerusalem gebracht worden sei, um dort unter den Tempeljungfrauen erzogen zu werden, bis sie in das heiratsfähige Alter kam. Diese Vorstellung beruht bekanntlich auf einer Legende, die zum erstenmal im sogenannten Protevangelium Jacobi begegnet, einem wohl schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstandenen Apokryphon. Auch bei Kirchenschriftstellern und Kirchenvätern wird

<sup>1</sup> Vgl. ds. Zschr. 69 (1960) 368.

gelegentlich auf diese Legende hingewiesen<sup>1a</sup>. Später entstandene Apokryphen bringen sie wieder, in offensichtlicher Abhängigkeit vom Protevangelium Jacobi. Wir legen im folgenden die Texte aus vier apokryphen Werken vor:

1. *Protevangelium Jacobi* (c. 6—8) <sup>2</sup>: „Das Kind (Maria) wurde nun von Tag zu Tag kräftiger; als es sechsmonatig war, stellte es seine Mutter zu Boden, um in Erfahrung zu bringen, ob es (schon) stehen (könne). Und es machte (zweimal) sieben Schritte und gelangte an ihren Schoß. Sie aber hob es in die Höhe und sprach: ‚(So wahr) der Herr, mein Gott, lebt, du sollst nicht mehr auf diesem Erdboden Schritte machen, bis ich dich in den Tempel des Herrn führen werde!‘ Und sie machte ein Heiligtum in seinem Schlafgemach und ließ nicht zu, daß es etwas Profanes oder Unreines zu sich nähme. Die Monate verstrichen und das Kind wurde älter. Als es nun zweijährig war, sprach Joachim zu Anna: ‚Wir wollen es hinaufbringen in den Tempel des Herrn, damit wir das Versprechen erfüllen, das wir gegeben haben, und der Herr nicht etwa zu uns sende und unsere Gabe unwillkommen werde!‘ Aber Anna entgegnete: ‚Warte (noch) das dritte Jahr ab, damit das Kind (dann) nicht mehr nach Vater und Mutter begehre.‘ Und Joachim sagte: ‚Einverstanden.‘ Und als das Kind dreijährig geworden war, sagte Joachim: ‚Wir wollen die unbefleckten Töchter der Hebräer rufen, die mögen jede eine Fackel nehmen, und diese sollen brennend sein, auf daß sich das Kind nicht zurückwende und sein Herz nicht vom Tempel des Herrn weggelockt werde!‘ Und er verfuhr in dieser Weise, bis sie hinaufkamen zum Tempel des Herrn. Und der Priester empfang es, küßte und segnete es mit den Worten: ‚Der Herr hat deinen Namen groß gemacht unter allen Geschlechtern; an dir wird der Herr am Ende der Tage seine Erlösung für die Söhne Israels offenbaren!‘ Und er setzte es auf die dritte Stufe des Altars, und Gott, der Herr, legte Anmut auf das Kind, und es tanzte vor Freude mit seinen Füßchen, und das ganze Haus Israel gewann es lieb. Und seine Eltern zogen hinab, verwundert und mit Lob und Preis für Gott, den Allmächtigen, darum, daß sich das Kind nicht rückwärts gewandt hatte (zu ihnen). Maria aber wurde im Tempel wie eine Taube gehegt und empfing Nahrung aus der Hand eines Engels.“
2. Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann (c. 3)<sup>3</sup>: „Und als mein Vater Joseph verwitwet lebte, war meine Mutter Maria

<sup>1a</sup> Vgl. L. M. Peretto, *Influsso del Protovangelo di Giacomo nei secoli II—IV*: *Marianum* 19 (1957) 59—78.

<sup>2</sup> Text nach Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* (3. Tübingen 1959) 282 f. (O. Cullmann). Das Protevangelium Jacobi liegt jetzt in einer Papyrushandschrift aus dem 3. Jahrhundert vor: M. Testuz, *Papyrus Bodmer V, Nativité de Marie* (Cologne bei Genf 1958).

<sup>3</sup> Entstanden im 4. oder 5. Jh. in Ägypten. Text nach S. Morenz, *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann* (TU 56; Berlin 1951) 3.



ihrerseits, die (Frau) aller guten und gesegneten Eigenschaften, im Tempel, wo sie in Reinheit diente, nachdem sie zwölf Jahre alt geworden war. Drei Jahre verbrachte sie im Hause ihrer Eltern und weitere neun Jahre im Tempel des Herrn. Als einst die Priester die Jungfrau asketisch leben und in Furcht des Herrn sahen, redeten sie miteinander, indem sie sagten: „Wir wollen einen guten Mann suchen und sie ihm bis zur Zeit der Hochzeit verloben, damit wir die Reinigungszeit nicht im Tempel über sie kommen lassen und in große Sünde geraten.“

3. Pseudo-Matthäusevangelium vel Liber de ortu beatae Mariae et infantia Salvatoris (c. 4)<sup>4</sup>: *Quam cum tertio anno ablactasset, abierunt simul Joachim et Anna uxor eius ad templum Domini, hostias deo oblaturi, tradentes infantulam nomine Mariam in contubernio virginum, in quo die et nocte virgines in dei laudibus permanebant. Quae cum posita esset ante foras templi, ita veloci cursu ascendit quindecim gradus, ut penitus retrorsum non respiceret, neque, ut solitum est infantiae, parentes requireret. Unde parentes eius solliciti uterque infantem requirentes, pariter ambo stupuerunt, quousque eam invenerunt in templo, ita ut et ipsi templi pontifices mirarentur.* (Im folgenden wird die überaus große, staunenerregende und nicht zu überbietende Frömmigkeit des Kindes Maria während ihrer Tempelzeit geschildert.)

4. De nativitate Mariae (c. 6)<sup>5</sup>: *Cumque trium annorum circulus volveretur et ablactationis tempus completum esset, ad templum domini virginem cum oblationibus adduxerunt. Erant autem circa templum iuxta quindecim graduum psalmos quindecim ascensionis gradus: nam quia templum erat in monte constitutum, altare holocausti, quod forinsecus erat, adiri nisi gradibus non valebat. In horum itaque uno beatam virginem Mariam parvulam parentes constituerunt. Cumque ipsi vestimenta, quae in itinere habuerant, exuerent et cultioribus ex more vestibus se et mandioribus induerent, virgo domini cunctos sigillatim gradus sine ducentis et levantis manu ita ascendit, ut perfectae aetati in hac dumtaxat causa nihil deesse putares. Iam quippe dominus in virginis suae infantia magnum quid operabatur, et quanta futura esset huius miraculi indicio praemonstrabat. Igitur sacrificio secundum consuetudinem legis celebrato et voto suo perfecto virginem inter septa templi cum aliis virginibus ibidem educandam dimiserunt, ipsi vero domum regressi sunt.*

O. Bardenhewer bemerkt zum apokryphen Protevangelium Jacobi<sup>6</sup>: „Die Mitteilungen über das Leben Mariens vor ihrer Verlobung dürften ihrem ganzen Umfange nach Phantasiegebilde darstellen und allen geschichtlichen Wertes entbehren. Augenscheinlich hat der Verfasser die

<sup>4</sup> Entstanden wohl im 6. Jh. Text bei C. Tischendorf, *Evangelia apokrypha* (Leipzig 1853) 60.

<sup>5</sup> Entstanden vielleicht um 800. Text bei C. Tischendorf, ebd. 109 f.

<sup>6</sup> *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (Freiburg<sup>2</sup> 1913) I 536.

Verherrlichung der Gottesmutter sich zur Aufgabe gesetzt: dieselbe erscheint von der Geburt an, ja schon vor der Geburt der Sphäre der Alltätlichkeit entrückt und in den Glorienschein des Außerordentlichen und Wunderbaren gehüllt.“ Es hat zwar noch im letzten Jahrhundert an Verteidigern der Geschichtlichkeit der im Kindheitsevangelium Jakobi geschilderten Vorgänge nicht gefehlt<sup>7</sup>. Man weist hin auf das nach Num 6, 2 auch für Frauen vorgesehene Nasiräat; auf die Vorschrift von Ex 13, 2, nach der auch die weibliche Erstgeburt Jahwe gehört; auf die diensttuenden Frauen am Eingang des Offenbarungszeltes (vgl. Ex 38, 8; 1 Sam 2, 22); auf 2 Makk 3, 19, wo von Jungfrauen erzählt wird, die „eingeschlossen“ lebten; auf die Prophetin Hanna, die nach Lk 2, 37 „nicht vom Tempel wich“ und dort Gott „mit Fasten und Beten Tag und Nacht“ diente. Dazu ist zu sagen: Das Nasiräat hat mit dem, was das Protevangelium Jacobi vom dreijährigen Kinde Maria erzählt, nichts zu tun, sowenig wie die Vorschrift von Ex 13, 2, nach welcher jegliche Erstgeburt Gott gehört; es gibt außerdem keinen Beleg dafür, daß je eine Frau das Nasiräatsgelübde abgelegt hat. Was die diensttuenden Frauen am Eingang des Offenbarungszeltes angeht, so wissen wir nicht, welcher Art dieser Dienst war. In der Septuaginta werden in Ex 38, 8 aus den diensttuenden Frauen „fastende“ Frauen, im Targum Onkelos und Jeruschalmi II „betende“ Frauen<sup>8</sup>; man kannte also offensichtlich zur Zeit des Tempels dort keine „diensttuenden“ Frauen. Die Jungfrauen in 2 Makk 3, 19, die bei der Nachricht, Heliodor wolle den Tempelschatz rauben, „teils an den Toren zusammenliefen, teils auf die Mauern eilten, teils sich durch die Fenster vorbeugten“, lebten nicht im Tempel „eingeschlossen“, sondern in den Frauengemächern ihres Vaterhauses, wie es sich nach spätjüdischer Sitte für eine zuchtvolle Jungfrau gehörte; vgl. auch 3 Makk 1, 18: Als Ptolemaios IV. Philopator im Jahre 217 v. Chr. das Allerheiligste des Tempels betreten wollte, da „stürzten die in den Gemächern eingeschlossenen Jungfrauen samt ihren Müttern ins Freie, bestreuten das Haar mit Asche und Staub und erfüllten die Straßen mit Wehklagen“<sup>9</sup>. Und was die Prophetin Hanna in Lk 2, 37 angeht, so bemerkt dazu J. Schmid<sup>10</sup>: „Daß sie vom Tempel nicht wich, besagt nicht, daß sie dort wohnte, sondern in etwas übertriebender Ausdrucksweise nur, daß sie täglich in den Tempel kam.“

<sup>7</sup> Vgl. etwa J. N. Sepp, *Das Leben Jesu Christi* (Regensburg<sup>2</sup> 1854) I/1, 6—17.

<sup>8</sup> Vgl. P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* (München 1924) II 141; Targ. Jerusch. II: „Zur Zeit, da sie kamen an der Tür der Wohnung der Stiftshüte zu beten, blieben sie bei dem Opfer ihrer Reinigung stehen und lobten und dankten. Dann kehrten sie zu ihren Männern zurück und erzeugten fromme Kinder, wenn sie rein geworden waren von der Unreinheit ihres Blutes.“

<sup>9</sup> Vgl. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu* (Göttingen<sup>2</sup> 1958) II B 234.

<sup>10</sup> *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburg<sup>3</sup> 1955) 78.

Nach Flavius Josephus (Ant. XV 11,5 § 418 f; Bell. V 5,2 § 199) war den Frauen im Tempel nur der Heiden- und Frauenvorhof zugänglich; was innerhalb vom Frauenhof lag, war ihnen „unzugänglich“ (Josephus). Nach späterer, rabbinischer Überlieferung (Tos. Er. II 1) durften Frauen auch den inneren Vorhof betreten, wenn es sich um eine eigene Opferdarbringung handelte<sup>11</sup>. Aber von Tempeljungfrauen, die von ihren Eltern Gott für den Dienst im Tempel bis zum Eintritt der geschlechtlichen Reife geweiht worden seien, weiß die jüdische Überlieferung nicht das Geringste. Das ist vollkommen gegen spätjüdische Anschauungen. Erst das apokryphe Protevangelium Jacobi weiß von dem dreijährigen Kinde Maria derartiges zu berichten, obwohl die kanonische Kindheitsgeschichte Jesu nach Mt und Lk dazu keinen Anhaltspunkt bot. Diese Legenden stehen vielmehr im Dienste einer falsch verstandenen „Mariologie“<sup>12</sup>. Es ist nicht einmal sicher, ob der Verfasser ein Judenchrist war; er zeigt sich mit der Geographie des Heiligen Landes wenig vertraut.

Hieronymus spricht, offensichtlich im Hinblick auf apokryphe Marienlegenden, von den *apocryphorum deliramenta*<sup>13</sup>. In dem zwar unechten, aber immerhin die abendländischen Anschauungen zu Beginn des 6. Jahrhunderts widerspiegelnden *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* wird unter den *cetera quae ab haereticis sive scismaticis conscripta vel praedicata sunt*, auch ein *evangelium nomine Jacobi minoris* aufgeführt, unter dem nach E. v. Dobschütz<sup>14</sup> „kaum etwas anderes als das sog. Protevangelium infantiae verstanden sein“ kann. Sehr wahrscheinlich ist es identisch mit dem von Papst Innocenz I. in seinem für die Kanongeschichte sehr wichtigen Brief an Bischof Exuperius von Toulouse vom 20. Februar 405 aufgeführten Apokryphon *sub nomine . . . Jacobi minoris*<sup>15</sup>. Trotz dieser offiziellen Einordnung unter die von der Kirche verworfenen apokryphen Werke, von denen Innocenz schreibt: *non solum repudianda verum etiam noveris esse damnanda*, blieb das Protevangelium Jacobi mit seinen Legenden über die Kindheit Mariens von größtem Einfluß auf die marianische Frömmigkeit in der Kirche, und zwar bis in unsere Tage, wie die Existenz eines eigenen Festes Praesentatio BMV im liturgischen Festkalender der Kirche beweist.

<sup>11</sup> Jeremias, ebd. (Anm. 9), 247. Selbst in den Synagogen hatten die Frauen ihren eigenen durch Schranken und Gitterwerk abgeschlossenen Raum.

<sup>12</sup> Vgl. L. M. Peretto, *La mariologia del Protovangelo di Giacomo* (Rom 1955).

<sup>13</sup> *De perpetua virginitate B. Mariae* adv. Helvidium 8 (Migne PL 28, 192).

<sup>14</sup> E. v. Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum . . . in kritischem Text herausgegeben und untersucht* (TU 38,4; Leipzig 1912) 294.

<sup>15</sup> Vgl. ebd. 285.

## II. Die Geschichte der Festfeier

Wer die Geschichte der liturgischen Begehung der Praesentatio BMV in Ost und West skizzieren will, sieht sich glücklicherweise der Notwendigkeit enthoben, die weitverstreuten Zeugnisse dieser Festgeschichte selbst zusammenzutragen. Dies ist nämlich bereits geschehen durch eine vorbildliche, die Literatur bis zum zweiten Weltkrieg gewissenhaft verzeichnende und auswertende Washingtoner Dissertation der Dominikanerin Mary Jerome Kishpaugh aus dem Jahre 1941<sup>16</sup>. Es wird also genügen, wenn wir uns im wesentlichen darauf beschränken, das Ergebnis dieser Arbeit in seinen seitdem kaum überholten<sup>17</sup> Grundlinien hier kurz zu skizzieren.

Im ersten halben Jahrtausend nach der Niederschrift des Protevangelium Jacobi hören wir weder im Osten noch im Westen etwas von einer liturgischen Begehung, die an diese apokryphe Kindheitsgeschichte Mariens angeknüpft hätte. Erst um 700 wird das anders, allerdings zunächst nur im Osten. Homilien des heiligen Andreas von Kreta († 740) und des Patriarchen Germanos I. von Konstantinopel († 733) bezeugen uns, daß man um diese Jahrhundertwende sowohl in Jerusalem wie in Konstantinopel im Anschluß an die Kindheitsgeschichte Mariens im Protevangelium Jacobi ein Fest des εἰσοδος Mariens in den Tempel gefeiert hat, und zwar damals bereits zu dem bis heute in Ost und West geltend gebliebenen Festdatum, am 21. November<sup>18</sup>.

Das Fest scheint bis zur Jahrtausendwende an Ausdehnung und Bedeutung gewonnen zu haben; vom 10. Jh. ab taucht es immer regelmäßiger in den Kalendarien auf<sup>19</sup>; im 11. Jh. finden wir es erstmals in einem griechisch-slawischen Kalender verzeichnet<sup>20</sup>; der byzantinische

<sup>16</sup> M. J. Kishpaugh, *The feast of the Presentation of the Virgin Mary in the temple. An historical and literary study* (Washington 1941) = Kishpaugh.

<sup>17</sup> Vgl. die jüngsten Zusammenstellungen des Standes der Forschung bei G. Löw, *Art. Presentazione di Maria: Enc. Catt.* 9 (Roma 1952) 1966–1968; M. Righetti, *Storia liturgica II* (Milano<sup>2</sup> 1955) 302; H. A. P. Schmidt, *Introductio in Liturgiam occidentalem* (Romae 1960) 582 f. u. B. Capelle in: *L'Eglise en prière. Introduction à la Liturgie* (Paris 1961) 761 f.

<sup>18</sup> Vgl. Kishpaugh, 31–34. Die von der Verf. übernommene These von S. Vailhé, es handle sich bei diesem Festdatum um den Konsekrationstag der 543 erbauten Kirche Neu-St. Marien in Jerusalem, die wegen ihrer Nachbarschaft zu den Tempelruinen auf den Titel des εἰσοδος Mariens in den Tempel geweiht worden sei, so daß die Festgeschichte schon um die Mitte des 6. Jhs. begänne (vgl. Kishpaugh 34–36), dürfte nicht haltbar sein; vgl. K. Lübeck, *Die Anfänge des Festes Mariä Opferung: Theologie u. Glaube* 4 (1912) 838 f. Die Einwände Lübecks haben in den in der vor. Anm. zitierten Darstellungen der Festgeschichte nicht die Beachtung gefunden, die sie m. E. verdienen.

<sup>19</sup> Vgl. Kishpaugh 51.

<sup>20</sup> Vgl. Kishpaugh 51 f.



Kaiser Manuel Comnenus rechnet es 1166 zu den Hochfesten des Jahres<sup>21</sup>. Das Offizium, das der Osten für dieses Marienfest geschaffen hat, ist von hoher dichterischer Schönheit<sup>22</sup>.

Im Abendland ist es — gewiß unter Einfluß der oben zitierten strengen Ablehnung der betr. apokryphen Schriften — wesentlich länger bei der anfänglichen liturgischen Zurückhaltung geblieben. Zwar kolportiert man auch im Westen — trotz der genannten Verbote — fleißig Abschriften des griechischen Textes des Protevangelium Jacobi<sup>23</sup> und stellt lateinische Übersetzungen von ihm her<sup>24</sup>. In der Ikonographie<sup>25</sup> — und dann auch in der Literatur<sup>26</sup> — wagen sich da und dort schon im 1. Jahrtausend Reminiszenzen des Gelesenen ans Licht; aber das östliche Fest (von dem die Jerusalempilger längst Kunde in den Westen gebracht haben müssen) hat man — soweit wir sehen können — bis an die Schwelle des 2. Jahrtausends nirgendwo zu übernehmen gewagt<sup>26a</sup>.

Bald nach der Jahrtausendwende tauchen allerdings die ersten Zeugnisse für eine solche Übernahme auf: in angelsächsischen Benediktiner-Kalendarien des 11.<sup>27</sup> und in einem ungarischen Benediktiner-Kalender des 12. Jhs<sup>28</sup>; das Datum des 21. November zeigt in beiden Fällen, daß es sich um Übernahmen aus dem Osten handelt. In Ungarn wird sie direkt auf Grund der Nachbarschaft erfolgt sein; für England nimmt E. Bishop<sup>29</sup> an, daß die gerade im 12. Jh. besonders zahlreichen Rompilger aus England, die in der Ewigen Stadt reichlich Gelegenheit hatten, mit griechischem Festbrauch in Berührung zu kommen (etwa im berühmten Griechenkloster St. Sabas) das Fest der *Oblatio BMV* (wie es in England hieß) zusammen mit dem der *Conceptio* aus Rom nach England gebracht haben.

Aber erst eine dritte, von diesen beiden regional beschränkten Übernahmen unabhängige, erneute und unmittelbare Übernahme sollte dem östlichen Fest im Westen endgültig zum Durchbruch verhelfen. Es war

<sup>21</sup> Vgl. Kishpaugh 45.

<sup>22</sup> Vgl. Kishpaugh 55—58.

<sup>23</sup> Vgl. Kishpaugh 19.

<sup>24</sup> Vgl. die o. im Kap. I unter 3 und 4 zitierten Texte.

<sup>25</sup> Vgl. Kishpaugh 60—63.

<sup>26</sup> Eine der frühesten Zeuginnen ist Roswitha von Gandersheim († 1002), die das o. im Kap. I unter 3 zitierte Ps. Mt.-Evangelium in Versform übertrug; vgl. Kishpaugh 66.

<sup>26a</sup> Lediglich in griechisch geschriebenen Quellen des Abendlands ist es vor der Jahrtausendwende bezeugt, so in Cesena: vgl. DACL II, 3313.

<sup>27</sup> Vgl. Kishpaugh 80—91.

<sup>28</sup> Vgl. M. Zalan, Das früheste Vorkommen des Festes Praesentatio BMV im Abendland; Eph Lit 41 (1927) 188 f.; vgl. Kishpaugh 73 A. 57.

<sup>29</sup> E. Bishop, Liturgica historica (Oxford 1918) 258 f.; vgl. Kishpaugh 88 f.

ein Laie des ausgehenden 14. Jh.s, der nicht ruhte, bis er dem Fest der Praesentatio, dessen glanzvolle Begehung er oft und oft im Osten erlebt hatte, im Westen Heimatrecht verschafft hatte: der Franzose Philipp von Mézières (1327—1405)<sup>30</sup>, der führend an den Bestrebungen der zweiten Hälfte des 14. Jh.s zur Wiederaufrichtung des lateinischen Königreichs Jerusalem beteiligt war und der im Zuge dieser Bemühungen viele Jahre im Osten, vornehmlich am cyriotischen Königshof, verbracht hatte. Ihm gelang es, Papst Gregor XI. für sein Anliegen zu gewinnen: am 21. November 1372 feierte man mit seiner Erlaubnis in der Franziskanerkirche zu Avignon (mit von Philipp verfaßten Texten für Messe und Offizium!)<sup>31</sup> erstmals das Fest der Praesentatio BMV<sup>32</sup>. Aber mit diesem Anfangserfolg gab Philipp von Mézières sich noch nicht zufrieden; er trug sein Anliegen in einem offenen Brief (der auf uns gekommen ist)<sup>33</sup> den Bischöfen und Herrschern des Abendlandes vor. Es waren vor allem zwei Bundesgenossen, die er gewinnen konnte und die seiner Sache zu einem raschen Siegeszug verhelfen: der französische König Karl V.<sup>34</sup> und der Orden der Caelestiner, zu dem Philipp im Verhältnis eines Oblaten stand und in deren Habit er sich begraben ließ<sup>35</sup>. Um nur ein Beispiel aus den noch zu Philipps Lebzeiten erfolgten Übernahmen zu nennen: im Jahre 1381 begann man in Metz<sup>36</sup> das neue Marienfest zu feiern<sup>37</sup>.

Das geistige Klima des 15. Jh.s war der Ausbreitung eines Festes dieser Art günstig. Vor allem in Deutschland scheint es rasch Anklang gefunden zu haben. Aus dem Jahre 1464 kennen wir eine Bestätigungsbulle des Festes für Deutschland, die Pius II. ausgestellt und Paul II. nach dem Ableben seines Vorgängers unterzeichnet hat<sup>38</sup>; vier Jahre später erfolgte auf einer Provinzialsynode die feierliche Einführung für

<sup>30</sup> Zu seiner Biographie vgl. Kishpaugh 93 f. u. 104.

<sup>31</sup> Das Autograph Philipps ist im Ms. lat. 17330 der Bibl. Nat. in Paris auf uns gekommen; vgl. Kishpaugh 96 f.

<sup>32</sup> Vgl. Kishpaugh 96.

<sup>33</sup> Abgedruckt bei K. Young, *The drama of the medieval Church II* (Oxford 1933) 473—478; vgl. Kishpaugh 95.

<sup>34</sup> Zu seinen Bemühungen vgl. Kishpaugh 99.

<sup>35</sup> Vgl. Kishpaugh 104 A. 49.

<sup>36</sup> Vgl. Kishpaugh 102.

<sup>37</sup> Im benachbarten Erzbistum Trier scheint es erst etwa hundert Jahre später heimisch geworden zu sein; jedenfalls wissen die *Gesta Trevirorum* (cap. 280: Ausg. Wytttenbach II, 343) von seiner Einführung unter Erzbischof Johann von Baden (1456—1503) zu berichten.

<sup>38</sup> Vgl. S. Bäumer, *Geschichte des Breviers* (Freiburg 1895) 480 A. 2; einen Überblick über die deutschen Bistümer, die im Spätmittelalter das Fest kannten, bietet im Anschluß an H. Grotefend Kishpaugh 126 f.

die Kirchenprovinz Mainz<sup>39</sup>. In Rom gehört das Fest der Praesentatio seit 1472 zu den *festis ad libitum*<sup>39a</sup>.

Es spricht für die geistige Überlegenheit des heiligen Pius V., daß er es wagte, der typisch spätmittelalterlichen Frömmigkeitswelle, die dieses Fest hochgetragen hatte, Einhalt zu gebieten. Es wurde in das Kalendarium des durch Bulle vom 9. 7. 1568 in Kraft gesetzten Breviarium Romanum nicht aufgenommen<sup>40</sup>; sicherlich wegen seines apogryphen Hintergrundes.

Aber es sollte sich zeigen, daß das Spätmittelalter noch nicht zu Ende war. Noch unter Pius V. selbst scheinen die Bestrebungen zur Wiedereinführung des Festes der Praesentatio BMV eingesetzt zu haben<sup>41</sup>. Schon sein unmittelbarer Nachfolger Gregor XIII. gestattete auf Bitten König Philipps seine Begehung in Spanien<sup>41a</sup> wieder, wo sich besonders Burgos für die Wiedereinführung eingesetzt hatte<sup>42</sup>. Der fleißige aber unkritische spanische Patrologe Franciscus Torres S. J. (1504—1584)<sup>43</sup> kämpfte für eine uneingeschränkte Rehabilitierung und erreichte, daß Sixtus V. durch Breve vom 1. 9. 1585 das von Pius V. unterdrückte Fest erstmals in das Kalendarium der Gesamtkirche aufnahm<sup>43a</sup>. Hier hat es über alle in- zwischen erfolgten Reformen hinweg — die Brevierkommission Benedikts XIV. hat einen Augenblick an erneute Tilgung gedacht, den Gedanken aber dann doch wieder aufgegeben<sup>44</sup> — seinen Platz bis auf den

<sup>39</sup> Vgl. F. Falk, Die Einführung des Festes Mariä Opferung in der Mainzer Kirchenprovinz: Der Katholik 25 (1902) 543—553; vgl. Kishpaugh 127 A. 69.

<sup>39a</sup> Laut einer Bulle Sixtus IV. vom 12. 7. 1472; vgl. Kishpaugh 129.

<sup>40</sup> Vgl. Kishpaugh 130 f.

<sup>41</sup> Vgl. Bäumer a.a.O. 480.

<sup>41a</sup> Das besondere Interesse Spaniens an dem Fest betont auch der Spanier Franz Suarez († 1617): Opera omnia 19 (Parisiis 1860) 325; bezeichnend ist, daß er die in seiner Jugend erfolgte Unterdrückung des Festes verschweigt und lediglich hervorhebt, daß es durch Sixtus V. zu einem Fest der Gesamtkirche geworden sei. Unter Berufung auf *graves autores* verteidigt er die Historizität der im Protevangelium Jacobi berichteten Vorgänge bis zum phantastischen Einzelzug der Ernährung durch einen Engel (vgl. o. im Text unter I/1 den Schluß des Zitats): a. a. O. 113 f.

<sup>42</sup> Vgl. Kishpaugh 131; darüber hinaus lag ihm bereits ein allgemeines Gutachten *pro revocando die festo Praesentationis BMV* vor (Cod. Vat. 6171, fol. 100), in dem er gebeten wurde, das zu tun, was Pius V. gewiß noch getan haben würde, wenn er länger gelebt hätte; vgl. Bäumer a.a.O. 480 A. 2.

<sup>43</sup> Vgl. H. Jedin, Art. Fr. Torres: LTHK X, 212.

<sup>43a</sup> Vgl. Kishpaugh 131 f. Das Breve beginnt mit den Worten *Intermeratae Matris Dei Mariae* und ist abgedruckt: Bullarium Romanum 8 (Augustae Taurinorum 1863) 591 f. Um allen Vorwürfen vorzubeugen, erhielt das wiederhergestellte Fest zunächst das Offizium von Mariä Geburt; vgl. Bäumer a.a.O. 480 A. 3.

<sup>44</sup> Vgl. Kishpaugh 132 A. 89. Zu Benedikts XIV. eigener Auffassung vgl. Anm. 48.

heutigen Tag bewahrt. Klemens VIII. (1592—1605) gab ihm den Rang eines Duplex maius<sup>45</sup>; seit dem 1. 1. 1961 ist es ein Festum IIIae classis.

Bei diesem scheinbar unaufhaltsamen — nur für eine kurze Zeitspanne unterbrochenen — Siegeszug unseres Marienfestes im Abendland darf man allerdings ein Phänomen nicht übersehen. Die Frömmigkeitswelle, die das Fest hochgetragen hat, ist weithin wieder abgeklungen; ja man wird sagen müssen, daß das Fest der Praesentatio BMV neben den großen, ewig volkstümlichen Marienfesten heute eher so etwas wie ein Schattendasein führt. Selbst die obengenannte Historikerin des Festes, deren Sympathien sicher nicht auf der Seite des ihrem eigenen Orden entstammenden heiligen Pius V. liegen, muß am Ende ihrer Untersuchung mit einer gewissen Resignation zugeben: „Heute scheint Mariä Opferung eher ein klerikales und klösterliches Fest als ein Fest der Laien zu sein“<sup>46</sup>.

### III. Kann das Fest beibehalten werden?

Bei allem Respekt vor der sicher wohlgemeinten marianischen Frömmigkeit, die in der Geschichte dieses Marienfestes am Werk war, muß die Antwort auf unsere Kernfrage im Hinblick auf die oben dargelegte Fragwürdigkeit des „Festgeheimnisses“ negativ ausfallen. Die Kirche kann es sich — zumal im Augenblick, da sie nach dem Wort Johannes XXIII. darangeht, das Haus für die getrennten Brüder zu bereiten — nicht mehr leisten, eine liturgische Begehung auf ein so wenig tragfähiges Fundament aufzubauen und damit das gerade für die Marienfeste so wichtige Prinzip: *Lex supplicandi lex credendi* aufs schwerste zu kompromittieren<sup>47</sup>.

Man wird einwenden, hier werde einmal wieder erbarmungslos ein Stück Poesie zerstört, an das man gar nicht mit dem „Seziermesser“ des Historikers herangehen dürfe, das im Grunde nichts aussagen wolle als den überirdischen Glanz, der über der Kindheit Mariens lag<sup>48</sup>. Dieser Einwand bestände zu Recht, wenn es darum ginge, das Weitererzählen

<sup>45</sup> Vgl. Kishpaugh 132. Eine unerwartete „Aufwertung“ erhielt das Fest 1893 in Preußen, als man sich entschloß, es vom 21. 11. auf den durch den Bußtag der Protestanten arbeitsfreien dritten Mittwoch im November zu verschieben und es damit vorübergehend in Preußen zu einem *festum de foro* machte; vgl. K. H. A. Kellner, *Heortologie* (Freiburg<sup>3</sup> 1911) 201.

<sup>46</sup> Kishpaugh 132.

<sup>47</sup> Besonders schwer wiegt die Tatsache, daß die für die theologische Festaussage ausschlaggebende Oration des Tages-„Geheimnis“ ebenbürtig neben die wirklichen Geheimnisse des Marienlebens stellt: *Deus, qui beatam Mariam semper virginem, Spiritus Sancti habitaculum, hodierna die in templo praesentari voluisti . . .*

<sup>48</sup> Schon im 18. Jh. hat der als hyperkritisch bekannte französische Theologe Adrien Baillet († 1706) unser Fest durch solche „Entmythologisierung“ retten wollen, wie Benedikt XIV. in seinem Werk *De Domini Nostri Jesu Christi*



der Legende zu verbieten. Es ist etwas wesentlich anderes, ob weiter-erzählt wird, wie sich die fromme Nachwelt seit dem 2. Jh. die Kindheit Mariens vorgestellt hat (das kann und will niemand verwehren, so lange klar bleibt, daß hier Marienlegende und nicht Mariengeschichte weiter-erzählt wird), oder ob eine dieser fromm erdichteten Vorstellungen das gleiche Recht für sich in Anspruch nimmt wie die durch Gottes Offenbarung verbürgten Wirklichkeiten des Marienlebens, nämlich Gegenstand liturgischen Gedächtnisses zu sein.

Man wird weiter einwenden, hier werde — wahrhaftig zur Unzeit — wieder einmal eine Brücke zum christlichen Osten abgebrochen, der, wie wir sahen, seit mehr als einem Jahrtausend zum gleichen Datum wie wir dieses Marienfest begeht und sein „Festgeheimnis“ mit erlesenen liturgischen Dichtungen besingt. Hier wird man bei aller Verehrung des christlichen Ostens und bei aller Dankbarkeit für das, was er uns im Laufe der Jahrhunderte aus seinen Schätzen geschenkt hat, sehen müssen, daß östliches Kirchenwesen kein absolutes Vorbild sein kann und werden darf, und daß die immer neuen Wellen der Orientalisierung, die über den Westen gegangen sind, nicht nur Gutes gebracht haben (man denke etwa an die traurige Geschichte des Muttersegens). Die beiden Kirchenhälften sind vom Herrn auf Geben und Nehmen hin geschaffen; es gibt Punkte, in denen der Osten vom Westen lernen mußte, und der Punkt: Rolle der Apokryphen in der Liturgie ist sicher einer von ihnen. Man kann übrigens kaum annehmen, daß Pius V. diesen Einwand nicht gekannt und erwogen hätte; trotzdem und trotz ausgesprochener Sympathien für den Osten (er hat erstmals den vier abendländischen die vier östlichen Kirchenlehrer zugesellt und ihnen den gleichen liturgischen Rang gegeben<sup>49</sup>) hat er das Fest der Praesentatio BMV in sein Kalendarium nicht aufgenommen.

---

matrisque eius festis (Patavii 1751) 315 berichtet: *Bailletus . . . existimat ab Ecclesia Sollemnitatem hanc institutam, ut honor habeatur innocentiae morum, quae inter infantiam et Annuntiationem in B. Virgine enituerunt*. Benedikt XIV. selbst hält bei allen Bedenken gegen die Einzelzüge des orientalischen Berichts an der Historizität des Tempelaufenthalts Mariens fest. Übrigens werden noch in der jüngsten Diskussion Versuche gemacht, unser Fest durch Umdeutung zu einem Ideenfest zu retten. So weist B. Capelle a.a.O. (Anm. 17) auf die Magnifikat-Antiphon hin, die „alles wiedergutmache“, indem sie durch die Bezeichnung Mariens als *templum Domini* und *sacrarium Spiritus Sancti* „ungemein glücklich“ ihre unaufhörliche *présentation spirituelle* betone. Abgesehen von der allgemeinen Unerwünschtheit weiterer Ideenfeste scheitert diese Argumentation am unüberhörbaren *hodierna* die der Oration (vgl. Anm. 47). Unlängst ist man in der hier gekennzeichneten Tendenz zur „Entmythologisierung“ im *Proprium Sanctorum* soweit gegangen, selbst für die Beibehaltung unhistorischer Heiligengestalten zu plädieren, wenn sie eine religiös fruchtbare Idee verkörpern; vgl. Lit. Jb. 10 (1960) 188.

<sup>49</sup> Vgl. L. Pastor, Geschichte der Päpste 8 (Freiburg 1920) 143.

Schließlich wird es Stimmen geben, die aus Sorge um die Marienfrömmigkeit vor jedem Eingriff in das Gefüge der Marienfeste des Kirchenjahres warnen. Ihnen muß man entgegenen, daß eine Straffung im Bereich der kleineren Marienfeste sich durchaus nicht zum Schaden recht-verstandener marianischer Frömmigkeit auszuwirken braucht. Auch in Italien wächst die Erkenntnis, daß mit dem Anwachsen der kleineren Marienfeste die großen ihr Relief zu verlieren drohen<sup>50</sup>. Warum hier nicht auf ein Fest verzichten, gegen das so ernste Bedenken sprechen, und von dem wir dazu noch feststellen mußten, daß es in der Frömmigkeit des Volkes nur ein Schattendasein führt<sup>51</sup>?

Es wird also am Ende unserer Überlegungen im Sinne der Entscheidung des heiligen Pius V. heißen müssen: *Videtur Festum Praesentationis BMV e Calendario esse extirpandum*<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Vgl. M. Righetti a. a. O. (Anm. 17) 279 f.

<sup>51</sup> Wo das Fest als Kirchen- oder Ordenspatrozinium gefeiert worden ist, würde es natürlich ebenso wenig untergehen wie die ab 1. 1. 1961 aus dem Kalender eliminierten Feste.

<sup>52</sup> Die Kompromißlösung: Beibehaltung unter Verminderung des liturgischen Ranges verbietet sich wegen der theologischen Natur der o. dargelegten Bedenken. G. Löw weiß übrigens a. a. O. (Anm. 17) von immer wieder hörbar werdenden Gegenstimmen gegen das Fest zu berichten.

## Die Zerstreuung der Völker nach der Biblischen Urgeschichte <sup>1</sup>

Das Thema von der Vielheit der Völker und ihrem Verhältnis zum Schöpfergott wird in der Biblischen Urgeschichte unter verschiedenen Aspekten gesehen und dargestellt. Auf der einen Seite läßt die „Völkertafel“ (Gen 10) die vielen Völker aus der einen nachsintflutlichen Urmenschheit als natürliche Folge ihres Wachstums entstehen. Auf der anderen Seite betrachtet Gen 11,1—9 diese Teilung als die Folge einer „Zerstreuung“, die Jahwe über die Hybris der ursprünglich geeinten Menschheit als Strafe verfügt hat. Diese verschiedenen Betrachtungsweisen entstammen verschiedenen Überlieferungen, deren besonderer Sinn hier zunächst einzeln untersucht werden muß.

Die „Völkertafel“ ist, literarisch gesehen, kein überlieferter Stammbaum, wie die vielen reinen Völkernamen deutlich zeigen, sondern der Versuch eines biblischen Schriftstellers — des Verfassers der Quelle P (Priesterschrift) —, die gesamte ihm bekannte Völkerwelt in einen einheitlichen Zusammenhang zu bringen. Wenn er dazu eine „antike Völkerkarte“ benutzt haben sollte, so war sie ihm nur das Rohmaterial für die Darstellung einer geschichtstheologischen Idee, die sich eindeutig und klar aus dem Zusammenhang mit der unmittelbar (in Kap. 9,1—19) vorhergehenden, ebenfalls P angehörigen Überlieferung feststellen läßt. Die in Gen 10 aufgezählten Völker stammen alle von Noe ab, den Gott als Stammvater einer neuen Menschheit mit dem Schöpfersegens gesegnet (9,1), und mit dem er einen Bund geschlossen hat, der ausdrücklich auch seinen Söhnen und ihrer Nachkommenschaft gelten sollte (9,9). Bei diesem Bund wird als allgemein verbindliches Gesetz der Menschheit und der Menschlichkeit (vgl. Gen 20,11) die Heiligkeit des Menschenlebens sanktioniert und der Menschheit verheißen, daß fortan die Ordnung der Natur nicht mehr gestört werden soll (5,15). Dieser Noebund mit „Gesetz und Verheißung“ ist eine geschichtstheologische Parallele zu dem Bund Gottes mit Abraham und Israel. Nach der heilsgeschichtlichen Denkweise von P steht also nicht nur Israel, sondern die ganze Menschheit mit dem Schöpfergott in einem „Bund“, d. h. in einem ewigen unauflöslichen Verhältnis. Man fügt nichts Fremdes ein, sondern spricht nur ausdrücklich aus, was der enge Zusammenhang von Noebund und Völkertafel andeutet, wenn man daraus folgert: Wenn auch jetzt die Völker ihren Schöpfer- und Bundesgott vergessen haben, Gottes Bund mit Noe und seinen Nachkommen bleibt bestehen, und darum haben die Völker des Noebundes und das Volk des Abraham Bundes den gleichen Bundesgott, stehen beide unter seinem gnädigen Heilswillen.

Während Gen 10 die Völkerwelt unter dem Gesichtspunkt der Einheit vor Gott sieht, betrachtet die Erzählung Gen 11,1—9 sie unter gegensätzlichem Aspekt. Auch sie geht von der vom Schöpfergott gesetzten Einheit des Men-

<sup>1</sup> Französische Übersetzung in Bible et Terre Sainte Nr. 35, 1961, 2 f.

schengeschlechtes aus, sieht aber in ihr eine Zweideutigkeit. Zwar ist sie eine wertvolle Grundlage für die Entfaltung des menschlichen Gemeinschaftslebens und der Kultur, aber zugleich auch Gelegenheit und Versuchung zu menschlicher Hybris. Im stolzen Bewußtsein ihrer erwachenden Erfindergabe und der geballten Macht, die auf der immer wachsenden Einheit der Vielen beruht, faßt diese Menschheit den Plan: „Auf! Wir wollen uns eine Stadt bauen mit einem Turm, dessen Spitze in den Himmel reicht, und uns einen Namen machen, damit wir uns nicht zerstreuen über die ganze Erde hin“ (11, 4)! Worin sieht der Erzähler die Hybris dieses Unternehmens? Nicht, wie so oft angenommen wird, in einem titanenhaften Versuch, mittels des himmelhohen Turmes den Wohnsitz der Gottheit zu erstürmen. Die Worte: „dessen Spitze in den Himmel reicht“ sind Wiedergabe der stolzen hyperbolischen Redeweise, in der man in Babel von der Höhe des Tempelturms von E-temen-an-ki sprach, der das Wahrzeichen dieser Stadt war. Der König Nabopolassar erzählt in seiner Urkunde über eine Restaurierung dieses Bauwerkes, daß der Gott Marduk ihm befahl, „sein Fundament an der Brust der Unterwelt festzulegen und seine Spitze dem Himmel gleichzumachen“. Hinter dem Turm steckt also kein Mythos, sondern er ist vom Erzähler gedacht als das Wahrzeichen der Stadt, die in V 9 Babel genannt wird<sup>2</sup>.

Auf die richtige Antwort kommen wir, wenn wir das Ziel des menschlichen Plans genau beachten. Um die geeinte Macht der Menschheit zu erhalten und noch immer weiter zu steigern, will man ihre Einheit schützen gegen die natürlicherweise zu erwartende Zerstreuung, d. h. die Auflösung in verschiedene selbständige Gruppen oder Völker. Wie kommt der Jahwist dazu, der Urmenschheit einen solchen Plan zuzuschreiben? Ich glaube, daß er ihn aus seiner religiös-sittlichen Beurteilung der altorientalischen Großreiche abgeleitet und hier in Babel den Urtypus dieser Weltreiche gezeichnet hat. Diese begnügten sich alle nicht mit der natürlichen Aufgabe und Grenze, die menschlicher Herrschaft bestimmt sind, nämlich innerhalb der natürlichen Einheit eines Volkes oder Landes Frieden und Ordnung zu begründen und zu schützen, sondern suchten aus einem unersättlichen Drang heraus ihre Herrschaft unbegrenzt auszuweiten und alle Länder und Völker zu unterwerfen. Mit diesem Machtstreben in eins verbunden geht der Versuch, durch die in Stein gemeißelten Siegesdenkmäler und Inschriften sowie durch himmelanstrebende Bauten sich einen ewigen Namen zu machen. Darin sieht der Jahwist widergöttliche Hybris. Denn sie zerschlägt nicht nur mit frevler Hand die gottgewollte friedliche Ordnung unter den Völkern, sondern richtet sich auch gegen Gott selbst, dem allein die Herrschaft über die ganze Menschheit gehört, und der allein einen Namen hat, dem alle Ehre gebührt (Ps 29, 1f.). Dieses selbstüberhebliche und gottwidrige Machtstreben erschien dem Jahwisten als die treibende Kraft in der Geschichte der Menschheit nach der Flut, ja als ihr eigentlicher Sündenfall, die Ursache ihrer Abkehr von Gott

<sup>2</sup> Da der Turm in keiner Weise ein selbständiges Motiv der Erzählung ist, sondern unlösbar zur Stadt gehört, ist es verfehlt, in Gen 11, 1—9 Spuren einer doppelten Überlieferung (J. Chaine, *Le livre de Genèse*, p. 161) zu sehen. Die ebenfalls vom Grundbestand der Erzählung unablässbare antibabylonische Tendenz spricht für eine originale Schöpfung eines israelitischen Erzählers.



und ihres Absinkens in die Gottferne des Heidentums. Diesen Sündenfall<sup>3</sup> läßt er die ganze noch geeinte Menschheit begehen, und er lokalisiert ihn geschichtlich an den Bau der Stadt Babel und ihres Weltreiches, wohl weil Babel ihm als die religiöse Metropole des Heidentums und darum als der typische Gegenspieler wider die Herrschaft des wahren Gottes in der Welt erschien. Das ist freie parabolische Geschichtsdarstellung, welche die bewegenden innern Kräfte der Menschheitsgeschichte an einem Urtypus darstellt und sichtbar macht.

Aus dieser Absicht, welche die Darstellungsweise des Jahwisten bestimmte, erklärt sich auch das Mittel, durch das er Gott das Unternehmen der Menschen vereiteln läßt. In der Tatsache, daß sich, nicht aus menschlicher Willkür, sondern aus innerer Notwendigkeit in der durch die gleiche Sprache geeinten Ur-menschheit verschiedene Sprachen gebildet haben, welche die Urgemeinschaft auflösen und in sprachlich verschiedene Völker trennen mußten, sieht der Jahwist eine Bestimmung Gottes, durch die er auf einfache und unfehlbare Weise die erste gegen seine Schöpfungsordnung versuchte Gründung eines Weltreiches zum Scheitern brachte und allen künftigen Versuchen gleicher Art ein unüberwindliches Hindernis gesetzt hat, an dem sie zerbrechen werden.

Doch, wenn wir die Auffassung des Jahwisten über die „Zerstreuung“ der Völker vollständig und richtig sehen wollen, müssen wir noch einen kurzen Blick über Gen 11, 1—9 hinaus werfen. Denn diese Erzählung war für ihn nur ein vorläufiger Endpunkt in der Menschheitsgeschichte<sup>4</sup>. Sein Glaube an Gottes Macht, die ruhig und sicher über alle menschlichen Widerstände hinweg ihr Ziel erreicht, verlangt als positive Ergänzung zu der Vereitelung des gott-

---

<sup>3</sup> Die Berechtigung, hier von „Sündenfall“ zu sprechen, wird auch deutlich durch die auffallenden Parallelen dieser Erzählung zu Gen 3. Vgl die Ironie, mit der Jahwe in beiden Fällen das Scheitern des Strebens der Menschen über sich selbst hinaus feststellt (3, 22 u. 11, 6); die Austreibung von der Stätte der Überhebung (3, 23) und die „Zerstreuung von dort her“ (11, 8) und besonders die Verheißungen, welche die Überwindung der Folgen des Sündenfalls andeuten (3, 15 u. 12, 1—3). Aus der Betrachtung von 11, 1—9 als Sündenfall der Menschheit erklärt sich auch der sehr auffällige, bei der Erklärung meist übersehene Umstand, daß der Jahwist, der doch nur monarchische Weltreiche kannte, hier keinen König erwähnt. Ein solcher war für ihn und seine Leser die selbstverständliche repräsentative Spitze eines solchen, aber bei dem Thema „Sündenfall der Menschheit“ ohne selbständige Bedeutung. Ähnlich ist es auch begründet, daß als Ursache des Abfalls vom Schöpfergott keine „anderen Götter“ erwähnt werden. Der heidnische Charakter des menschlichen Unternehmens war für den altorientalischen Leser indirekt in dem Turm angedeutet, den er sofort als das dem Marduk von Babel geweihte Heiligtum E-temen-an-ki erkannte, aber der Name dieses Gottes wird absichtlich vermieden. Denn nach Auffassung von J haben nicht wirkliche andere Götter die Menschheit von Jahwe weg zu sich herübergezogen, sondern die Menschen haben sich selbst diese „anderen Götter“ gemacht, als sie sich von dem wahren Gott abwandten.

<sup>4</sup> Mit Recht betont auch G. von Rad „Das AT. Deutsch, 2, 1. Aufl. S. 129), daß die Urgeschichte erst vom Abrahamsseggen ihren vollen Sinn empfängt. Doch möchte ich nicht mit ihm Gen 12, 1—3 als „Abschluß der Urgeschichte“ bezeichnen, sondern als das Bindeglied zwischen ihr und der Patriarchenüberlieferung.

widrigen Weltreiches eine göttliche Bestimmung, die den Sieg der universalen Gottesherrschaft verbürgt. Es ist daher nicht zufällige, sondern planvoll überlegte Zusammenstellung, wenn er unmittelbar nach der Zerstreuung der Menschheit, die sich gegen Gottes Herrschaft aufgelehnt hat, nun weiter erzählt, wie Gott aus diesen Zerstreuten einen, Abraham, auserwählt, um von ihm her, wie aus neuem Anfang, die scheinbar zerstörte Gottesherrschaft auf Erden wiederaufzubauen. Aus ihm soll ein neues Volk hervorgehen, das außerhalb der „zerstreuten Völker“ bleibt (vgl. die jahwist. Stelle Num 23, 9), sich unter die Gottesherrschaft stellt und dadurch auch Gottes Segen und Heil gewinnt, und zwar in so überquellendem Maße, daß an seiner Fülle auch die zerstreuten Völker Anteil gewinnen können. „Zerstreuung“ wird also nicht Gottes letzter Spruch über die Menschheit. Die in Abraham neu gegründete Herrschaft Gottes auf Erden eröffnet ihr den Weg zur Rückkehr in die verlorene Einheit in der Heilsgemeinschaft des universalen Gottesreiches.

Wenn wir nun zum Schluß die beiden Überlieferungen kurz vergleichen, so ergibt sich, daß sie wirklich nur verschiedene Aspekte des gleichen Gegenstandes sind. Die Völkertafel bringt ausführlich und eindrucksvoll den Gedanken zum Ausdruck, daß die Vielheit der Völker und ihre Selbständigkeit dem ursprünglichen Schöpferwillen Gottes entspricht. In Gen 11 steht dieser Gedanke nur im Hintergrund der Erzählung, wenn diese die Menschheit gegen diese vorauszusehende natürliche Entwicklung sich auflehnen läßt durch Gründung des Weltreiches. Auch für den Jahwisten entsprach also die Auflösung der Urmenschheit in eine Vielzahl von Völkern der ursprünglichen Schöpfungsordnung. „Zerstreuung“ wird sie nur dadurch, daß Jahwe sie als Gericht über das selbstüberhebliche Machtstreben der Menschheit durchsetzt.

Noch in einer andern wichtigen heilsgeschichtlichen Auffassung ergänzen und beleuchten sich die beiden Stücke. Aus der jahwistischen Erzählung heraus gesehen, ist es auffallend, daß so unmittelbar im Anschluß an die „Zerstreuung“ auch schon deren Überwindung in einer neuen von Gott gesetzten Heilsgemeinschaft aller Völker verheißen wird. Dies setzt bei ihm eine Glaubensüberzeugung voraus, so stark und unerschütterlich, daß ihr gegenüber die „Zerstreuung“ der Völker nichts Endgültiges bedeuten konnte. Wenn man aus seiner Darstellung von der gnädigen Annahme von Noes Opfer durch Jahwe (Gen 8, 20—22) auch nicht beweisen kann, daß er die formelle Vorstellung von einem ewigen Bunde Gottes mit Noe und der von ihm abstammenden Menschheit gehabt habe, sicher hat er denselben unbedingten Glauben an Gott als Herrn und Heil aller Völker gehabt wie auch P und diesem Glauben noch beredteren Ausdruck als jener gegeben in dem Segen Gottes über Abraham.

Prof. Hubert Junker, Trier

# BESPRECHUNGEN

## LITURGIEWISSENSCHAFT

Fischer, Balthasar: Volk Gottes um den Altar. Die Stimme der Gläubigen bei der eucharistischen Feier. — Trier: Paulinus-Verlag 1960. 72 S., brosch. 3,60 DM.

Der bekannte Verfasser der „Christenlehren über die Liturgie der Kirche: Was nicht im Katechismus stand“ hat in diesem neuen Büchlein zwanzig Volkskatechesen über die „Rolle“ der Gemeinde bei der heiligen Messe zusammengefaßt, die zur Vorbereitung auf den Eucharistischen Kongreß in München in vielen deutschen Bistumsblättern erschienen sind. Ausgehend vom Volkspart im eucharistischen Hochgebet (Eröffnungsdialog der Präfation, Sanctus, Benedictus und Amen der großen Schlußdoxologie) werden alle dem Volke zukommenden Akklamationen und Gesänge in echten mystagogischen, d. h. zur besseren inneren und äußeren Mitfeier der heiligen Geheimnisse anleitenden Katechesen gedeutet. Dabei wird der Leser gleichzeitig zu einem tieferen Verständnis der „Rolle“ des Priesters geführt. Das allgemeine Priestertum der Gläubigen wird immer wieder als Begründung der Kultfähigkeit des Christen herausgestellt. Die Grundstimmungen der feiernden Gemeinde sind dankbare Freude und heiliger Christenstolz.

Wie die ungewöhnliche Verbreitung des ersten volkstümlichen Werkes des Verf. zeigt (in wenigen Jahren 7 Auflagen; außerdem Übersetzungen ins Italienische, Englische, Japanische — die französische ist in Vorbereitung — und Übertragung in Blindenschrift), erreicht diese herzhafteste Sprache und die bildreiche Darstellungsweise den modernen Menschen. Hier können Prediger und Katechet lernen, in welchem Maße gelehrte Theologie und historisches Wissen für die Verkündigung umgesetzt werden müssen, wenn sie dem „ungelehrten, einfachen Christenmenschen“ Lebenshilfe bieten sollen. Wegen des zentralen Themas und der meisterhaften Gestaltung sollte das Büchlein von jedem Seelsorger dankbar aufgegriffen und verbreitet werden.

Arens

Kammer, Carl: Die Lauretanische Litanei. — Innsbruck: Rauch 1960. 240 S. Lw. 16 DM; brosch. 14 DM.

Es ist eine dankenswerte Aufgabe, die der Verlag Felizian Rauch übernommen hat, die Buchreihe „Die kirchlichen Litaneien“ herauszugeben. Die Litaneien gehören ohne Zweifel zum Erbgut der kirchlichen Frömmigkeit. Sie sind, wenigstens zum Teil, ehrwürdig durch ihr Alter; sie sind dem Volke lieb durch die Kraft ihrer Bittrufe, in ihnen hat wertvollstes Glaubensgut seinen Niederschlag gefunden. Das bestätigt durchaus auch das vorliegende Werk des verdienten Trierer Domkapitulars und Dompfarrers über die Lauretanische Litanei. Man ist geradezu erstaunt über den Reichtum, der in den eindrucksvollen Bildern der Anrufungen gefaßt ist, wenn man dem Verfasser in ihrer Ausdeutung folgt. Besonderen Wert legt er auf die Herausarbeitung der biblischen Wurzeln der Anrufungen, ohne zu übersehen, was sonst zur Aufhellung ihres Wortsinnes beitragen kann. In Lesungen, in denen besonders die Kirchenväter zu Wort kommen, und ausgedehnten Betrachtungen wird sodann der Reichtum der Bilder weiter entfaltet und dem christlichen Leben dienstbar gemacht. Einleitende Kapitel sagen Allgemeines über Litaneien und ihre Entstehung, geben einen Überblick über die lange Geschichte der Loreto-Litanei sowie ihren Text und Aufbau. In einem eigenen Abschnitt werden Neuerungen bei der Übersetzung einiger Anrufungen einer kritischen Betrachtung unterzogen. — Der riesige Fleiß, mit dem der Verfasser den Stoff zusammengetragen und aufgearbeitet hat, macht das Buch, wie es auch der Absicht des Autors entspricht, zu einer reichen Fundgrube für die vielbeschäftigten Seelsorger, aus der sie in Predigt und Unterricht schöpfen können. Darüber hinaus wird es Ordensleuten und Laien für Lesung und Betrachtung zu dienen vermögen. Die Lesungen können wohl auch bei der Maiandacht gut Verwendung finden.

K. Zander

P. Robert Quardt S.C.J.: Maria Malenkönigin. Lesungen für den Monat Mai. — Kanisius-Verlag, Freiburg/Schweiz; 134 S., vierfarbiges Umschlagbild, brosch. 3,60 DM.

Man kann das Büchlein bestens empfehlen. Es eignet sich ebenso gut zur privaten Lektüre wie zum Vorlesen bei der Maiandacht. Die Lesungen haben einen eigenen Charakter. Sie sind nicht etwa Betrachtungen im Anschluß an das Marienleben, sondern lassen mehr indirekt die Gestalt der Gottesmutter entstehen. Sie leuchtet auf in Geschehnissen und Erlebnissen von längst vergangenen Zeiten bis zur Gegenwart, sie wird spürbar in ihrem Einfluß auf die Herzen, in der Macht ihrer Fürbitte. Ihr Bild gewinnt

so eine große Lebendigkeit und Strahlungskraft. Dieser Eindruck wird verstärkt durch die tiefgläubige, begeisterte Marienliebe, von der jede Seite des Buches Zeugnis gibt. — Einleitungsgebet, Salve Regina und Lauretanische Litanei sind den Lesungen beigelegt.  
K. Zander

## BIBELWISSENSCHAFT

Nikolaus P. Bratsiotis, Dr. Th.: *Εισαγωγή εις τοὺς μονολόγους τοῦ Ἱερεμίου*. (Einführung in die Monologe Jeremias). Athen 1959.

In dem einleitenden I. Kap. wird zunächst (S. 5–22) in Vergleich und Gegenüberstellung mit dem „Dialog“ in seinen verschiedenen Formen der Begriff des „Monologs“ bestimmt, und zwar in seiner strengsten Form als Aussprache eines einzelnen, die nicht an irgend einen, auch nicht einen bloß gedachten, Zuhörer gerichtet ist, die daher streng zu unterscheiden ist von dem Gebet und den sog. „Bekennnissen“ des Jeremias, die Aussprachen vor Gott sind. Im Sinne von Br. ist der Monolog auch keine Kompositionseinheit, wie die Monologe eines Dramas, sondern eine rein stilistische Einheit, die nicht für sich steht, sondern von vornherein als Glied in einen größeren Zusammenhang eingebaut ist (vgl. S. 87 unten). Sodann (S. 23–26) werden die psychologischen Wurzeln und Voraussetzungen dargelegt, aus denen der Monolog sich entwickelt, und die seelischen Stimmungen, denen er Ausdruck gibt.

Im Hauptteil der Schrift wird zunächst (S. 37–38) die Bestimmung und Umgrenzung der als Monologe anzusprechenden Stücke des B. Jeremias vorgenommen, die begleitet und unterbaut wird durch eine eingehende exegetische Behandlung der in Frage kommenden Texte. Als „Monologe“ werden festgestellt: Jer 4, 19–21. 30–31; 5, 4–6; 6, 10–12 b. 28–30; 8, 18–23; 9, 1–5; 14, 17 b–18; 15, 10; 20, 7 b–11. 14–18; 23, 9. In der darauf folgenden „Analyse der Monologe“ (S. 87–119) wird nach einer Untersuchung und Würdigung der formalen und ästhetischen Seite der Monologe vor allem ihr religiöser Gedankeninhalt dargelegt, die gerade in diesen Stücken sich offenbarende vertiefte Erkenntnis von Gott und Mensch bei Jeremias und, darauf beruhend, eine vertiefte und verinnerlichte Auffassung vom Verhältnis des Menschen (auch als einzelnen) zu Gott. Das Schlußkapitel (S. 120–125) faßt die wesentlichen Ergebnisse der Studie zusammen und weist hin auf die Bedeutung der behandelten Stücke für die Geschichte der alttestamentlichen Religion und der persönlichen Frömmigkeit aber auch für die Geschichte der Literatur.

Das originell gestellte, geschickt und selbständig durchgeführte Thema der Arbeit ist von aktuellem Interesse. Prof. L. Alonso Schökel (Rom, Bibelinstitut) hat in seinem feinen, der Forschung neue Aufgaben und Wegeweisenden Oxforder Vortrag „Die stilistische Analyse bei den Propheten“ (Suppl. Vet. Test. VIII, 1960, S. 154–164) die Forderung aufgestellt, die Schriften des AT als Kunstwerke nach der Betrachtungsweise der neueren Literaturforschung neu zu sehen und nach ihren Maßstäben neu zu würdigen und darauf hingewiesen, daß dies für die atl. Exegese kein überflüssiger Zeitvertreib sondern der Weg zu einer tieferen Sinnerschließung ist, weil Inhalt und Form nicht in einem äußerlichen zufälligen, sondern in einem inneren wesentlichen Verhältnis zueinander stehen, und darum das eine nicht vollständig ohne das andere verstanden werden kann. Die Studie von H. Dr. Bratsiotis liegt in der Richtung dieser Forderung und darf als ein wertvoller Beitrag zu ihrer Erfüllung bezeichnet werden. Mit scharfem Blick für die stilistischen Formen und gutem Urteil über ästhetische Werte der Dichtung, die er an den oft zum Vergleich und zur Illustration herangezogenen Meisterwerken der altgriechischen Dichtung geübt hat, weiß er manches Wertvolle zum besseren formalen Verständnis und zur tieferen ästhetischen Würdigung der von ihm behandelten jeremianischen Stücke zu sagen. Da er sich auch bei der Behandlung exegetischer und biblisch-theologischer Fragen überall mit dem heutigen Stand der alttestamentlichen Forschung wohl vertraut zeigt, darf man sagen, daß er sich mit dieser Studie, die der Theologischen Fakultät der Universität Athen als Habilitationsschrift eingereicht wurde, gut in die atl. Wissenschaft eingeführt hat.  
H. Junker

Baltzer, Klaus: Das Bundesformular. — Neukirchen (Krs. Moers): Neukirchener Verlag 1960. 215 S. (Wissenschaftl. Monographien zum Alten und Neuen Testament, hrsg. v. G. Bornkamm u. G. v. Rad, 4. Bd.) Lw. 19,50 DM; brosch. 17,45 DM.

Baltzer legt mit dieser Untersuchung seine theologische Doktorarbeit und Habilitationsschrift an der Universität Heidelberg vor. Der 1. Teil geht dem Bundesformular, seinem Ursprung und seiner Verwendung im AT nach. Der 2. führt dann zu jüdischen, hauptsächlich in den Funden vom Toten Meer enthaltenen und zu frühchristlichen Texten, nämlich zum Barnabasbrief, zur Didache, zu den Jubiläen und den Testamenten der zwölf Patriarchen, um dort das Fortleben des Bundesformulars zu erheben. Einige



Musterbeispiele von Vertragstexten, Literatur- und Stellenverzeichnis beschließen die Arbeit, die sich nach der formalen Seite angenehm präsentiert und reich dokumentiert ist.

Kurz legt B. das bisherige Verständnis der für Israels Glauben so tragenden Vorstellung des Bundes vor allem bei Wellhausen, Pedersen und Begrich dar. Dann weist er auf hethitische Staatsverträge hin, die nach ihrer formalen Seite eine beachtenswerte Parallele zu dem Formular der atl. Bundesschlüsse darstellen. Er untersucht die hethitischen Verträge auf ihre Wesenselemente und kommt zu dem zunächst erstaunlichen Ergebnis, daß sich das atl. Bundesformular weithin mit ihnen deckt, sich folglich an sie anlehnt und auf sie zurückzubeziehen ist. Eine Bestätigung dieses Resultates ist mit Recht darin zu sehen, daß G. L. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh 1955, vorher schon ähnliche Feststellungen gemacht hat. In Reinform sozusagen findet B. das atl. Bundesformular Jos 24 vor; auch in der Stilisierung der Sinaiperikope Ex 19–24 wie im Aufbau des Deut sei es zu erkennen.

Ungewohnt in der vorliegenden Untersuchung ist, daß B. den Terminus „Bundeserneuerung“ für ein neues Eingehen des Bundes im Falle des Bundesbruchs reservieren möchte. Hier trete als zusätzliches Element im Vorgang des Bundesschlusses das Sündenbekenntnis des Volkes hinzu. Solche Formulare lägen z. B. Ex 34; Neh 9–10; Esr 9–10 vor. Davon sei die Bestätigung des Bundes nach Art eines Testaments vor dem Hinscheiden einer führenden Persönlichkeit zu unterscheiden, wie etwa Jos 23; 1 Sm 12 zu ersehen sei. Selbstverständlich habe überdies der Bundesschluß, der ja auf einer im Heiligtum hinterlegten Urkunde schriftlich festgehalten wurde, einen festen Platz im Kult Israels gehabt; in gewissen Abständen sei die Bundesurkunde während der Liturgie verlesen worden.

Die Wesenselemente des Bundesformulars hätten sich so tief in das religiöse Bewußtsein Israels eingeprägt und seien durch die Liturgie so nachhaltig in seinem religiösen Leben verankert gewesen, daß es die ganze Offenbarungsgeschichte hindurch habe lebendig bleiben können und sozusagen wie selbstverständlich von der Gemeinschaft vom Toten Meer wie auch von der jungen christlichen Kirche in ihre Liturgie übernommen worden sei. Oder besser, die junge Christenheit habe ihre Eucharistiefeier wie auch den Wortgottesdienst nach dem Modell des altherwürdigen Bundesformulars gestaltet.

Zu diesen Ausführungen ist zu sagen, daß sie neues Licht auf einen Grundgehalt des Offenbarungsglaubens werfen und daß vor allem die Beheimatung des Bundes im Kult ihn von einer neuen Seite her beleuchtet und ihm in vielfacher Hinsicht besseres Relief gibt als das bisherige Bundesverständnis. Natürlich ist es verhältnismäßig einfach, eine solch beachtenswerte und erstaunliche Konstanz und Kontinuität durch so viele Jahrhunderte nachzuweisen, wenn man nur die formale bleibende Grundgestalt ins Auge faßt. Komplizierter wird das Problem, wenn auch die sachlichen und sich gemäß dem Heilsplan Gottes zum Teil wandelnden und fortentwickelnden Gegebenheiten mitberücksichtigt werden — das erst ergibt eine volle Betrachtung und Bewertungsmöglichkeit der atl. Bundesschlüsse. Aus diesem Grund wird wohl auch die Verheißung des Neuen Bundes Jer 31, 31–34 von B. nicht in die Untersuchung einbezogen worden sein. Ließe sich nicht doch auch hier im Entwurf das Bundesformular wiedererkennen?

Ob man den Terminus „Bundeserneuerung“ so spezifisch verstehen soll? Mir scheint jede Vorlesung des Bundesformulars im Kult auch ohne vorangegangenen Bundesbruch eine echte Bundeserneuerung zu sein, insofern nämlich, als Jahwe dabei den Bund seinem Heilsplan gemäß neu aktualisiert und das gläubige Israel sich dabei die im Bund enthaltene und angebotene Heilswirklichkeit neu aneignen kann.

Als Fehler fiel mir auf, daß es S. 107 Anm. 2 „Dogmatischer Teil“ heißen muß; auch sollte man sich konsequent auf eine Schreibweise festlegen: S. 53 Anm. 2 wird der Name des hethitischen Königs Suppiluliuma, S. 112 Anm. 1 dagegen Subbiluliuma geschrieben.

Abschließend aber bleibt zu wünschen, daß man in Zukunft an den trefflichen Ausführungen Baltzers zum Bundesformular nicht vorübergeht, da sie zum besseren Verständnis von Bund und Bundesvorstellung in der Bibel wesentlich beitragen.

H. Groß

In einer für weite Kreise bestimmten und geeigneten Form legt der Lambertus-Verlag als Heft 30 der Reihe LEBENDIGE KIRCHE „Das Geheimnis von Qumran“, hrsg. v. E. Schnydrig und E. W. Roethli, vor (Preis 0,90 DM). Nach so vielen und oft so schiefen Informationen in den letzten Jahren, die in Wochenblättern und Illustrierten anzutreffen waren, ist man erfreut, hier eine leicht zugängliche, angenehm lesbare, sachliche Unterrichtung über die Funde vom Toten Meer zu finden, die mit trefflichen Photos verdeutlicht wird. Das Heft ist sehr zu empfehlen.

H. Groß

## NEUTESTAMENTLICHE KURZREZENSIONEN

Bei der Fülle unverlangt eingesandter Besprechungsexemplare ist es dem Rezensenten als Vertreter seines Faches häufig einfach unmöglich, sich eingehender mit ihnen zu beschäftigen. Deshalb beschränkt er sich in den folgenden Rezensionen im wesentlichen auf knappe Inhaltsangaben bzw. einige kurze Bemerkungen.

Kremer, Jakob: Was an den Leiden Christi noch mangelt. — Bonn: Hanstein 1956. XXII, 207 S. (Bonner Bibl. Beiträge, Heft 12) brosch.

Verfasser legt zunächst im Interpretationsgeschichtlichen Teil seiner Arbeit die Exegese von Kol 1,24b vor, angefangen von den griechischen Kirchenvätern bis in die Neuzeit, wobei die protestantische Auslegung gesondert behandelt wird. Anschließend bietet er im zweiten Teil den Versuch einer eigenen Exegese von Kol 1,24b mit dem Ergebnis: „Indem Paulus seine Aufgabe erfüllt (an Christi Stelle und in Christi Namen das Hellschiff Christi fortführt) und vor den damit verbundenen Bedrängnissen nicht zurückscheut, sondern sie auf sich nimmt, ersetzt er, was an den von Christus auf Erden erlittenen Leiden und den von Christus in seinen Stellvertretern noch zu erduldenen Bedrängnissen mangelt“ (S. 202). Die Arbeit zeigt, daß exegetischgeschichtliche Untersuchungen nicht überflüssig sind, obwohl die wichtigste Aufgabe nach wie vor das immer erneute Angehen des Textes selber bleiben wird.

Hick, Ludwig CSSR: Stellung des heiligen Paulus zur Frau im Rahmen seiner Zeit. — Köln: Amerikanisch-ungarischer Verlag 1957. 196 S. (Kirche und Volk, hrsg. v. Hieronymus Fenyvesy, O.P., Bd. V) kart. 7 DM.

Verfasser legt eine sehr materialreiche Arbeit vor, offensichtlich das Ergebnis langjähriger Forschung. Denn er untersucht im I. Teil auch eingehend die Stellung der Frau in der Umwelt des Apostels (bei Griechen und Römern, in der hellenistischen Zeit, im AT, im Spätjudentum), im II. Teil Jesu Stellung zur Frau. Im III. Teil wird dann die Stellung des Apostels Paulus zur Frau dargestellt. Hier werden zunächst verschiedene Auffassungen protestantischer Exegeten vorgelegt und dann positiv die Anschauungen des Apostels über die Stellung der Frau in der Schöpfungs- und Erlösungsordnung untersucht (in folgender Hauptgliederung: Gleichwertigkeit der Geschlechter vor Gott; grundsätzliche Unterordnung der Frau; Gehorsamspflicht der Ehefrau; Stellung der Frau im kirchlichen Leben; Priestertum der Frau nach Paulus). — Gerade dem praktischen Seelsorger wird die schöne Arbeit Hicks bei der Behandlung von „Frauenfragen“ in Predigt und Vorträgen eine gute Hilfe sein. Leider fehlen in dem Buch ein Literaturverzeichnis sowie ein biblisches Stellenregister.

Bussmann, Bernhard: Der Begriff des Lichtes beim heiligen Johannes. — Münster: Regensburg (1957). 48 S. brosch. 2,50 DM.

Eine Untersuchung des johanneischen Lichtbegriffs, mehr dogmatisch als exegetisch orientiert, wie Terminologie und Literaturhinweise sofort zeigen.

Grass, Hans: Ostergeschehen und Osterberichte. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1956. 301 S. brosch. 22,80 DM.

Verfasser beschäftigt sich in dieser umfassenden Arbeit im I. Teil mit den Ostergeschichten der Evangelien, im II. Teil mit dem Osterzeugnis des Paulus, im III. Teil mit den Problemen des Ostergeschehens, im IV. Teil mit der Begründung unseres Osterglaubens. Bedarf seine Meinung, daß eigentlicher Gegenstand des Osterglaubens der auferstandene, lebendige Herr, nicht der Auferstehungsvorgang und die Erscheinungen seien (vgl. dazu S. 279f), nicht doch einer Modifizierung, etwa im Hinblick auf eine Aussage wie Röm 10,9? Das Heil hängt nach dieser Stelle einmal am Bekenntnis zu Jesus als dem erhöhten Herrn, zum andern am Glauben an seine Auferweckung von den Toten durch Gott. Hier wird doch deutlich die Tatsache (wenn auch nicht der „Vorgang“) der Auferweckung Jesu von den Toten als Glaubensgegenstand betont und davon das Bekenntnis zum lebendigen Herrn unterschieden. Das sind gewiß keine Gegensätze, aber immerhin bemerkenswerte Unterscheidungen, die gegen die These von Grass zu sprechen scheinen. Was Verfasser in seinem Vorwort grundsätzlich ausführt, kann man nur unterstreichen: „Theologie und speziell auch Dogmatik kann ... gar nicht ohne beständige Berücksichtigung der Erkenntnisse und der Fragen der historischen Forschung getrieben werden. Der Dualismus von Glauben und Wissen, der sich hier weithin nicht nur faktisch herausgebildet hat, sondern der oft auch noch mit mehr oder weniger „Glaubens“-Pathos theologisch gerechtfertigt wird, ist sehr bedenklich, besonders auch im Blick auf die Glaubwürdigkeit unserer Theologie“.

Frisque, Jean: Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut. — Tournai: Casterman 1960. 280 S. (Cahiers de l'actualité religieuse, 11), brosch. 135 bfrs.

Cullmanns literarisches Werk wird von der katholischen Theologie stark beachtet, besonders auch im französischen Sprachbereich. Es war deshalb sicher berechtigt, daß seiner theologischen Arbeit eine Monographie gewidmet wird, gerade von katholischer Seite. Im I. Teil untersucht Verfasser die exegetischen Prinzipien C.s, im II. Teil seine Theologie der Heilsgeschichte — in der ja Cullmann besonders zum Antipoden Bultmanns und seiner Schule geworden ist. Im III. Teil werden Grenzen der Cullmannschen Methode aufgezeigt sowie das Ungenügende seiner heilsgeschichtlichen Konzeption. „En fermant le livre, le lecteur est invité à poursuivre un débat qui ne pouvait qu'être amorcé“: diesem Schlußsatz des Klappentextes ist nur zuzustimmen.

Boismard, M. É. — Braun, F. M.: L'Évangile de Jean. Études et Problèmes. — Bruges: Desclée de Brouwer (1958). 258 S. (Recherches Bibliques, publiées sous le Patronage du Colloquium Biblicum Lovaniense) brosch. 195 bfr.

Die bekannten wissenschaftlichen Bibeltage der Universität Löwen waren im Jahre 1957 den Problemen des Johannesevangeliums gewidmet. Die zwölf Referate der Tagung liegen nun gedruckt vor: Menoud (reformierter Theologe), Die Joh.-Studien von Bultmann bis Barrett; Boismard, Die Bedeutung der Textkritik zur Begründung des aramäischen Ursprungs des vierten Evangeliums; Martin (Papyrologe), Ein neuer Papyruskodex des 4. Jahrhunderts; Van den Bussche, Die Struktur von Joh 1–12; Giblet, Jesus und der „Vater“ im vierten Evangelium; Grossouw, Die Verherrlichung Christi im vierten Evangelium; Cerfaux, Das Johannesevangelium und „das johanneische Logion“ der Synoptiker; de la Potterie, Die Unsündlichkeit des Christen nach 1 Joh 3, 6–9; Braun, Der Hintergrund des vierten Evangeliums; Quispel, Das Johannesevangelium und die Gnosis; Coppens, Die Gabe des Geistes nach den Qumrantexten und dem vierten Evangelium; Laurentin, Joh 17, 5 und die Prädestination Christi zur Herrlichkeit bei Augustinus und seinen Vorgängern.

Van den Bussche, H.: Het Boek der Werken. Verklaring van Johannes 5–12. — Tielt—Den Haag: Lannoo (1960). 279 S. (Reeks Woord an Beleving, Het vierde evangelie 2). kart. 80; Lw. 105 bfr.

In vier Bänden legt Verfasser, Exeget am Priesterseminar in Gent, eine allgemeinverständliche Auslegung des Johannesevangeliums in flämischer Sprache vor. Priestern und gebildeten Laien, die des Holländischen mächtig sind, wird das umfassende Werk sicher eine bedeutende Hilfe zum tieferen Verständnis des vierten Evangeliums sein.

Leipoldt — Schenke: Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi. — Hamburg-Bergstedt: Herbert Reich (1960). 84 S. brosch. o. Pr. (= Theol. Forschung, Nr. 20).

J. Leipoldt und H.-M. Schenke, beide hervorragende Kenner der koptischen Sprache, legen Übersetzungen aus den gnostischen Textfunden von Nag-Hamadi vor, die die wissenschaftliche Welt noch lange beschäftigen werden. Und zwar das „Thomas-evangelium“ (übersetzt von Leipoldt), „Das Evangelium nach Philippus“ (übersetzt von Schenke) und „Das Wesen der Archonten“ (übersetzt von Schenke). Den Übersetzungen ist jeweils eine Einleitung vorausgeschickt. Eine Bibliographie zum Thomasevangelium ist von Schenke beigegeben. Wer sich für diese Funde, die für die Erforschung des Gnostizismus von größter Bedeutung sind, interessiert, sei nachdrücklich auf diese Übersetzungen besonders wichtiger Traktate aus dem Fund von Nag-Hamadi hingewiesen.

Krinetzki, Leo OSB: Der Einfluß von Is 52, 13–53, 12 Par auf Phil 2, 6–11. — Rom: Pont. Athen. Anselmianum 1959. 95 S. (Auszug aus theol. Diss.) kart. o. Pr.

Zur traditions- und religionsgeschichtlichen Erhellung des Christushymnus Phil 2, 6–11 sind seit Lohmeyers Buch Kyrios Jesus (1927/28) viele Untersuchungen mit teilweise sehr widersprechenden Ergebnissen vorgelegt worden. Der Benediktiner Krinetzki untersucht in seiner römischen Dissertation den isaianischen Hintergrund des Hymnus. Leider legt er aber davon nur einen Teildruck vor, der in der Theol. Quartalschrift 1959 erschienen ist. Gerade Teil III B I seiner Arbeit (Der tiefere theologische Sinn von Phil 2, 6–11 im Lichte der Gottesknechtslieder) wäre wichtig. Im Literaturverzeichnis vermißt man die Aufsätze von E. Käsemann, Kritische Analyse von Phil 2, 5–11 (ZThK 47, 1950, 313–359) und G. Bornkamm, Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil 2, 6–11 (Studien zu Antike und Christentum: Gesammelte Aufsätze II 177–187).

Schelkle, Karl Hermann: Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des Neuen Testaments. — Düsseldorf: Patmos (1960). 114 S. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare z. Hl. Schrift, hrsg. v. E. Beck, W. Hillmann, E. Walter) kart. 4,80 DM.

Der Tübinger Neutestamentler legt ein recht instruktives, empfehlenswertes und preiswertes Büchlein über die Qumranfunde und damit zusammenhängenden Probleme vor. Wer sich rasch orientieren möchte, sei mit Nachdruck auf diese Schrift hingewiesen.

Hervieux, Jacques: Was nicht im Evangelium steht. — Aschaffenburg: Pattloch (1959). 159 S. kart. 3,80 DM.

Was nicht im Evangelium steht — steht in den Apokryphen. Steht es dort wirklich? Mit dieser interessanten, teilweise erregenden und nicht ganz zu umgehenden Frage beschäftigt sich das vorliegende Buch, und zwar im Hinblick auf die Geschichte Mariens, die Kindheitsgeschichte Jesu und sein öffentliches Leben. Es ist zugleich eine gute Einführung in die ntl. Apokryphen.

Niewalda, Paul: Sakramentssymbolik im Johannesevangelium? Eine exegetisch-historische Studie. — Limburg: Lahn-Verl. 1958. XXVI, 172 S. kart. 12 DM.

Das Johannesevangelium stellt die Forschung immer noch vor dunkle Rätsel. Zu diesen gehört auch die Frage: Wieweit findet sich in ihm eine Sakramentssymbolik, d. h. Spuren allegorisch-sakramentaler Interpretation der Geschichte Jesu, die unter dem Einfluß der urchristlichen Liturgie erfolgt ist? Verfasser versucht von späteren Quellen her, die im wesentlichen dem 2.—4. Jahrhundert angehören, einen solchen Einfluß auf die johanneische Gestaltung der Christusgeschichte in einem Maße zu postulieren, das sich aus dem unmittelbaren Text des Evangeliums nicht ohne weiteres erschen läßt. Ist dieses Vorgehen methodisch richtig? Daß man biblische und speziell johanneische Texte später zum tieferen Verständnis des liturgisch-sakramentalen Geschehens viel benutzt hat, berechtigt noch nicht zu der Annahme, daß diese Texte selber schon unter dem Einfluß der konkreten Liturgie gestaltet wurden. Es ist mit dieser „kultischen“ Auslegung des NT ähnlich wie mit der „gnostischen“; man kann und darf das Frühere nicht vom Späteren her erklären. Dies scheint mir methodisch gegen das Buch von Niewalda, eine Mainzer Dissertation, einzuwenden zu sein. (Vgl. zum Thema auch R. Schnakenburg, Die Sakramente im Johannesevangelium: Sacra Pagina, Paris-Gembloux 1959, II 235—254). Das bleibende Verdienst der Arbeit besteht in der Vorlage eines reichen liturgiegeschichtlichen und archäologischen Materials.

Staudinger, Josef SJ.: Die Bergpredigt. — Wien: Herder (1957). 359 S. Lw. 19 DM.

Der Hauptwert des Buches liegt in der Fülle des verarbeiteten Materials und in den umfassenden Literaturangaben, nicht in den eigentümlichen Urteilen über die synoptischen Quellenverhältnisse.

Zehrer, Franz: Einführung in die synoptischen Evangelien. — Klosterneuburg: Bernina-Verl. (1959). XXVIII, 189 S. kart. (o. Pr.).

Das Buch ist offensichtlich aus Vorlesungen hervorgegangen und auch als „Textbuch“ für solche gedacht. Das didaktische Geschick, mit dem es aufgebaut ist, die sorgfältige Gliederung, die enorme Literaturkenntnis sind bewunderungswürdig. Die Skepsis, die aus Nr. 364 spricht, scheint mir nicht berechtigt zu sein. Selbstverständlich ist der ntl. Text noch nicht völlig kritisch gesichert und wenn auch die Zweiquellentheorie kein „Dogma“ für den Neutestamentler sein soll, so erklärt sie dennoch das synoptische „Phänomen“ besser als alle anderen Theorien. Das spricht entscheidend für die Zweiquellentheorie.

Gnilka, Joachim: Ist Kor 3,10—15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung. — Düsseldorf: Michael-Triltsch-Verlag 1955. 133 S. kart. 6,80 DM.

Verfasser, Privatdozent für NT an der Universität Würzburg, untersucht in dieser seiner Doktoridissertation, hervorgegangen aus einer Preisarbeit, eine besonders für die Dogmatik wichtige Frage, und zwar zunächst in exegese- und dogmen-geschichtlicher Hinsicht. Er legt die verschiedenen Deutungen des „Tages“, von dem in 1 Kor 3,13 die Rede ist, vor, und zwar jeweils getrennt nach östlicher und westlicher Kirche: Ist es der jüngste Tag, der Todestag oder der Tag der irdischen Drangsal? Während sich im Westen an Hand von 1 Kor 3,15 die Lehre vom Reinigungsfeuer entwickelt, findet diese bei den Griechen keine Anhänger. Die Kontroverse darüber spielte auf dem Unionskonzil von Florenz eine große Rolle, worüber Gnilka eingehend referiert. Im Schlußteil legt er seine eigene Exegese von 1 Kor 3,10—15 vor und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die Stelle nicht für die Fegfeuerlehre beansprucht werden kann, weil sie vom Endgericht



handelt, bei dem das „Werk“ der Baumeister der christlichen Gemeinden geprüft werden wird, ob es vor dem richtenden Blick Gottes bestehen kann oder nicht. „Feuer“ ist dabei nur Bildwort für die Herrlichkeit des göttlichen Richters. Eine interessante und lehrreiche Arbeit.

Robinson, James M.: Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums. Zürich: Zwingli-Verlag 1956. 112 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments Nr. 30), kart.

Jesus sagt die Nähe der eschatologischen Gottesherrschaft an und Markus sieht diese Ansage im Wirken des historischen Jesus schon in Erfüllung gehen (vgl. dazu meinen Aufsatz: Die Bedeutung von Mk 1,14f für die Reichsgottesverkündigung Jesu: TrThZ 66, 1957, 257—275). Damit enthüllt auch die Geschichte ihre wahren Horizonte. In ihr findet ein umfassender, kosmischer Kampf zwischen Gott und Satan statt, der nach Mk schon mit der Taufe Jesu seinen Anfang nimmt, „an dessen Ende die restlose Aufhebung des ‚gegenwärtigen Äons‘ und die Aufrichtung der Gottesherrschaft stehen werden“ (Robinson). In der Zeit zwischen Auferstehung Jesu und seiner Parusie setzt sich dieser Kampf in der Sicht des Mk-Evangeliums in sich steigendem Maße fort. Das Auftreten Jesu bedeutet also nicht das „Ende der Geschichte“, sondern setzt sie erst vollends in Gang. Der Christ ist nach Mk an dem Kampf zwischen Gott und Satan nach dem Vorbild Jesu aktiv beteiligt. — Robinsons Arbeit über das Geschichtsverständnis des Markus-evangeliums gehört zu jenen bedeutenden „redaktionsgeschichtlichen“ Untersuchungen, die jeweils das „Spezifische“ eines Evangelisten ins Auge fassen. Mk lehrt die Kirche die Geschichte und ihr Geheimnis besser verstehen!

Schamoni, Wilhelm: Das Leben unseres Herrn Jesus Christus in Bildern von Fra Angelico. — Trier: Zimmer-Verl. (1959). 95 S. mit 65 Bildern. (Kreuzring-Bücherei, Bd. 22), kart. 1,90 DM.

Eine gelungene Illustration des Lebens Jesu durch Bilder des seligen Fra Angelico. Der Text ist der alten Ecker-Schulbibel entnommen — warum nicht der neu revidierten Ausgabe?

Neues Testament. Übersetzt u. erklärt v. O. Karrer. Neubearb. Aufl. — München: Ars sacra (1959). 820 S., 2 Karten. Klbr 11,80 DM.

Unter den neuen deutschen Übersetzungen des NT hat sich jene von Karrer einen besonderen Platz erobern können. 1959 erschien sie in neubearbeiteter Auflage. Da und dort erheben sich aber für den Exegeten Bedenken gegen die Übersetzung, z. B. bei Eph 2,11ff. Hier übersetzt K. im V. 11 *en sarki cheiropoiätou* mit „auf Grund des äußeren Eingriffs“, im V. 14 *en tä sarki autou* mit „in seinem irdischen Leibe“, im V. 15 *eis hena kainon anthropon* mit „zu dem (!) einen neuen Menschen“, im V. 18 das *hoti* zu Beginn des V. mit „Ja“, im V. 20 das *prophätou* mit „Verkünder aus dem Antrieb des Geistes“. Das alles ist nicht mehr Übersetzung, sondern schon Über-Setzung, also bereits Interpretation. Darf eine Übersetzung des NT ins Deutsche soweit gehen? Ich glaube nicht. — Die Ausstattung des Buches ist hervorragend, der Anmerkungsapparat umfangreich, das „Register zum Lehrgehalt des NT“ äußerst reichhaltig.

F. Mußner

Fénelon (1651–1715), Erzbischof von Cambrai, ist eine der bedeutendsten religiösen Gestalten Frankreichs. Er setzt die Linie der theozentrischen Mystik des französischen 17. Jahrhunderts fort und entwickelt sie in „sanfter Unerbittlichkeit“ bis zur äußersten Höhe der selbstlosen Gotthingabe. Neben den Traktaten über die Existenz und die Eigenschaften Gottes, über Gnade und Vorherbestimmung überwiegen die Briefe und Ratschläge zur Seelenführung, die zeigen, worin das wahre Glück der Seele zu finden ist: in der rückhaltlosen Hingabe an die göttlichen Eingebungen, auch durch die Heim-suchungen der seelischen Trockenheit und Verlassenheit hindurch. Neben ihrer geistlichen Bedeutung sind diese Texte auch von besonderem Wert als Ausdruck eines religiösen Humanismus. In einer umfangreichen Einleitung gibt der namhafte Fénelon-Forscher, der Jesuit François Varillon, einen meisterlichen Überblick über die Entwicklung des Mystikers und seiner geistlichen Lehre, die er in den Zusammenhang mit dem Lebensweg des Bischofs stellt. Der Übersetzer, Peter Manns, Mainz, persönlich an der Fénelon-Forschung beteiligt, ergänzt in seinem Nachwort die Darlegungen Varillons, indem er einmal die politischen Hintergründe des Gegensatzes zwischen Fénelon und Bossuet herausstellt und zum anderen die besondere Form herausarbeitet, die Fénelon der theologia crucis gegeben hat.

# Fénelon

## Geistliche Werke

Briefe, Predigten, Traktate

Einleitung und Textauswahl

von François Varillon

Aus dem Französischen übertragen und mit einem Nachwort versehen von Peter Manns

386 Seiten, Leinenband

24,- DM

NEUERSCHEINUNG

**Patmos**

**Patmos**

## Chal-däisches Brevier

Ordinarium des ostsyrischen Stundengebetes

Übersetzt und erläutert

von Joseph Molitor

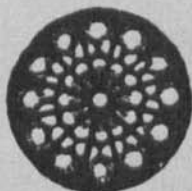
172 Seiten, Leinenband

14,- DM

NEUERSCHEINUNG

Joseph Molitor, Mitherausgeber der Zeitschrift „Oriens Christianus“, legt hier als Ergebnis langjähriger Studien aus dem Schatz ostkirchlicher Liturgien das Ordinarium des ostsyrischen Stundengebetes vor. In einer umfassenden Einleitung gibt Molitor einen Überblick über die Geschichte der ostsyrischen (chaldäischen) Kirche, die, seit dem 5. Jahrhundert von Rom getrennt und erst im 19. Jahrhundert endgültig mit der römischen Kirche wiedervereinigt, im Mittelalter das Gesicht der Christenheit in Vorderasien, zeitweise bis hinein nach Mittelasien und sogar den Fernen Osten, entscheidend geprägt hat. Das Stundengebet, dessen Ordinarium hier in angemessener Übertragung wiedergegeben ist, wird heute in der Kirche des Zweistromlandes (Irak) gehalten. Inhalt und Form der Texte verraten, daß ihre Entstehung teilweise bis in die Zeit der persischen Verfolgung (4. Jahrhundert) und davor zurückzuverlegen ist. Die Texte erschließen uns bislang kaum bekannte Schätze einer ins Kosmische ausgeweiteten, gleichwohl kultgebundenen Frömmigkeit von oft großer dichterischer Kraft. So wird mit dieser Ausgabe nicht nur für den liturgiegeschichtlich Interessierten ein Einblick in den inneren Aufbau eines der bedeutendsten ostkirchlichen Stundengebete eröffnet, sondern zugleich dem Leser ein Quell zur Erneuerung und Vertiefung seines Betens und Betrachtens aufgetan.

**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



**GLÄSMALEREI**  
**TRIER/MOSEL**  
**SÄRSTR. 39 · TELEFON 2938**

Für Predigt und Betrachtung  
im Herz-Jesu-Monat

**Die Herz-Jesu-Litanei**

von Prof. Dr. Fr. Lakner, SJ.  
184 Seiten, DM 13.-

**Das Herz Christi**

von P. Jean Calot, SJ.  
245 Seiten, DM 12,50

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

**Trier-Hauptmarkt**

Fernruf 4492

Ansichts- und Auswahlendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung



Spezialhaus für  
**Mittelmoselweine**

**R. Lentzen-Deis**

K.-G.

**Bernkastel-Kues**

an der Mosel

Mohweinlieferant · Weingroßhandlung  
Ausländische · Süße · Moselweine

**NEUERSCHEINUNG**

*Eucharistiefeier in der  
Pfarrgemeinde*

Vorträge der Pastoralliturgischen  
Werkwoche zu Trier 27. — 30. 11. 60

hrsg. vom Bischöfl. Seelsorgeamt Trier  
248 Seiten, engl. broch. 6,80 DM

Das Buch enthält den vollständigen  
Text aller Referate und Diskussions-  
beiträge.

**PAULINUS-VERLAG, TRIER**

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

70. JAHRGANG PASTOR BONUS

Heft 4

Juli/August 1961

## INHALT

### AUFSATZE

*Anton Arens, Trier*

Vom kulttheologischen Gehalt der Haupthoren des  
kirchlichen Stundengebetes

*Georg May, Mainz*

Das Verhältnis von Papst und Bischöfen auf dem  
Allgemeinen Konzil nach dem CIC

*Viktor Hahn, Hennef/Sieg*

Schrift, Tradition und Primat bei Irenäus  
(I. Teil)

### BERICHT

*Balthasar Fischer, Trier*

Das Originalmanuskript des Rituale Romanum

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS - VERLAG TRIER



Soeben ist erschienen:

Übersetzungen ins Französische, Englische  
und Italienische sind bereits geplant.

## Die Einheit der Kirche und die Spaltung der Christenheit

Von Hermann Volk

Dem kommenden Konzil ist durch den Papst auch der Auftrag zutellgeworden, sich der ungunstigen Spaltung der Christenheit bewußt zu sein und darum zu erwägen, was für eine Annäherung der getrennten Christen getan werden kann. Durch diesen Wunsch des Papstes sind auch weitere katholische Kreise nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß sich etwa die Hälfte der Christen von der katholischen Kirche distanzieren hält und daß dies eine Wunde und ein Schaden auch für die Kirche selbst ist. Denn die Wirksamkeit der Kirche wird dadurch beeinträchtigt. Die Überwindung der Spaltung ist darum nicht nur eine Aufgabe der von uns getrennten Christen, sondern auch eine Aufgabe der Kirche und der Katholiken, die sich besinnen müssen, was sie selbst zur Überwindung der Spaltung beitragen können, vor allem durch Verdeutlichung der Katholizität, in welcher die Kirche imstande ist, alles Christliche in sich zu entfalten. Alles, was wir zur Verdeutlichung und Intensivierung der Katholizität tun können, wird sowohl der Annäherung der getrennten Christen als auch und zugleich unseren eigenen Gläubigen dienen. Angesichts der Bedeutung, welche die Einheit der Christen für die Kirche hat, sind wir verpflichtet, alles zu tun, was dieser Einheit dient, auch wenn nicht abzusehen ist, wieviel durch noch so kleine Schritte gewonnen werden kann. Einer solchen Besinnung, was wir selbst zur Annäherung der Christen tun können, ist das vorgelegte Referat gewidmet.



(Diese Abhandlung erschien zunächst in der *Catholica*. Vierteljahresschrift für Kontroverstheologie, 14. Jahrgang, Heft 4) 32 Seiten, kart. 2,40 DM. — Bezug durch jede Buchhandlung.

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER WESTFALEN

### Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke  
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-  
geistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (*Pastor bonus*) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier-Olewig, Auf der Ayl 34 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Wilh. Breuning, Trier-Olewig, Olewiger Str. 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Liersberg über Trier (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreiheit 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mufner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfinum. — Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

# Vom kulttheologischen Gehalt der Haupthoren des kirchlichen Stundengebetes\*

Von Dr. theol. Anton Arens, Trier

Der neue Rubrikenkodex vom 26. Juli 1960 legt einen starken Akzent auf den zeitgerechten Vollzug der einzelnen Horen des kirchlichen Stundengebetes<sup>1</sup>. Zur Begründung wird gesagt, die Einhaltung des *tempus verum* sei notwendig sowohl „zur wirklichen Heiligung des Tages“ — *ad diem revera sanctificandum* — als auch, „um die Horen mit geistlichem Gewinn zu rezitieren“ — *ad ipsas horas cum fructu spirituali recitandas*<sup>2</sup>.

Fast gleichzeitig mit dem Codex Rubricarum erschien in der Zeitschrift „Wort und Wahrheit“ ein nichtgezeichneter Aufsatz mit verschiedenen Vorschlägen zur Liturgiereform, in dem es heißt: „Es wäre zu überlegen, ob nicht eine gründliche Änderung den Vorzug verdient, denn die Struktur des heutigen Breviers . . . ist noch ganz auf die Rhythmik des natürlichen Tagesablaufs aufgebaut, also auf eine Tageseinteilung, die ihre Bedeutung für unsere Zeit und die heutigen Seelsorger leider mehr und mehr verloren hat. In allen Kreisen des Seelsorgsklerus befürwortet man daher den Entwurf eines ganz neuen offiziellen Gebetbuches, dessen Grundstruktur zwar das Kirchenjahr berücksichtigt, aber in der näheren Einteilung nicht an den Tageslauf gebunden ist“<sup>3</sup>.

Hinter diesem Vorschlag steht offensichtlich die Auffassung, das System der kirchlichen Tagzeiten sei in sich theologisch irrelevant und könne darum unbedenklich den praktischen Gegebenheiten des Lebens angepaßt

---

\* Das Folgende stellt den Text der Lectio dar, die der Verfasser am 4. Mai 1961 bei seiner Doktorpromotion vor der Theologischen Fakultät Trier gehalten hat. Für die Veröffentlichung wurden die Anmerkungen hinzugefügt. Die alttestamentlichen Partien stützen sich auf die Dissertation, die etwa gleichzeitig mit dem vorliegenden Heft unter dem Titel „Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des christlichen Psalmengesanges“ in der Reihe der „Trierer Theologischen Studien“ erscheint. Sie wird wie die folgenden Veröffentlichungen in den Anmerkungen dieses Beitrags nur mit Verfassernamen und Seitenzahl zitiert: I. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, (Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums 16), Frankfurt <sup>3</sup>1931; D. Hedegard, Seder R. Amran Gaon, I, Lund 1951; H. L. Strack-P. Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, I—V, München <sup>2</sup>1956.

<sup>1</sup> Vgl. Rubricae Breviarum et Missalis Romani et Documenta adnexa, Rom 1960, Nr. 141—147.

<sup>2</sup> Ebda Nr. 142. Besonders eindringlich wird die Bindung der Laudes an den frühen Morgen und der Vesper an den Nachmittag betont (vgl. Nr. 145 f.). Die Komplet soll die *ultima precatio in fine diei* sein.

<sup>3</sup> Wort und Wahrheit 15 (1960) 417 f.

werden. So wird es von einem französischen Theologen offen ausgesprochen: «*Dans le bréviaire romain, ces heures sont déterminées en fonction d'un horaire qui a été celui du moyen âge et qui, dans une certaine mesure, reste celui des monastères, mais qui ne correspond plus à la vie réelle de la très grande majorité des prêtres. A moins donc que la théologie de l'office, encore si rudimentaire, ne montre qu'une valeur sacrée est indissolublement attachée à cet horaire, il est vraisemblable que le réalisme dont l'Église fait preuve par ailleurs dans l'aménagement de son calendrier l'amènera à revoir et à rajeunir l'horaire de sa prière liturgique*»<sup>4</sup>.

Im Hinblick auf die *generalis liturgica instauratio*, die Papst Johannes XXIII. gemäß dem *Motuproprio Rubricarum instructum* vom 25. Juli 1960 für das kommende Konzil vorgesehen hat<sup>5</sup>, ist der liturgischen Wissenschaft die dringliche Aufgabe gestellt, diesen Fragenkomplex zu erhellen.

Im folgenden soll nun gezeigt werden, daß die einzelnen kirchlichen Tagzeiten doch einen in langer Entwicklung gewachsenen theologischen Gehalt aufweisen, der bei einer Reform des Breviers nicht übersehen werden darf.

Bevor jedoch die kulttheologische Frage aufgerollt werden kann, müssen wir zunächst den historischen Ursprung und den Entwicklungsgang der vornehmsten Horen in Kürze aufzeigen.

## I. DIE LITURGIEHISTORISCHE GRUNDLEGUNG

### 1. Die alttestamentliche Vorgeschichte

Am Anfang der Entwicklung stehen die beiden im mosaischen Gesetz verankerten Opfer am Morgen und am Abend eines jeden Tages<sup>6</sup>, die wegen ihrer unabdingbaren Regelmäßigkeit den Namen *tamid* = „das Regelmäßige, das Ständige“<sup>7</sup> (in der Septuaginta ἡ θυσία διὰ παντός, ὁ ἐνδελεχισμός) erhielten. Aus dem Altargesetz Ex 20, 22—24 geht hervor, daß mit diesem Opfer bereits in frühester Zeit ein „Gedenken“ Jahwes auf Grund seiner

<sup>4</sup> Ph. Rouillard, *Les divisions du temps dans la liturgie romaine: La Maison-Dieu* Nr. 65 (1961) 21—37, 36. Die Konsequenzen für ein reformiertes Brevier sind bei Rouillard allerdings weit weniger radikal als bei dem vorgenannten deutschen Vorschlag. Er empfiehlt eine Reduzierung des Breviergebetes auf die drei Tagzeiten Morgen, Mittag und Abend.

<sup>5</sup> Vgl. *Rubricae Breviarum et Missalis* p. 6.

<sup>6</sup> Vgl. Ex 29, 38—42; Num 28, 1—8.

<sup>7</sup> In Dan 8, 11.12.13; 11, 31; 12, 11 erscheint der Terminus bereits in substantivierter Form. Der Traktat der Mischna, der den täglichen Opferkult beschreibt, trägt einfachhin den Namen „*Tamid*“.

Offenbarung verbunden war, das meist in einem Lobspruch bestand<sup>8</sup>. Das tägliche Opfer bildete den Grundbestand des Kultes am heiligen Zelt der Wüstenzeit und am Tempel<sup>9</sup>. Der das Opfer begleitende Lobpreis erfuhr eine Ausgestaltung zum feierlichen Psalmengesang mit instrumentaler Begleitung, als David die heilige Lade in das neue Kultzelt in Jerusalem übertragen ließ. David setzte eigene Sängergruppen ein, die von nun an regelmäßig zur Morgen- und Abenddämmerung bei der Darbringung des täglichen Opfers ihre Gesänge vorzutragen hatten<sup>10</sup>. In 1 Chr 16 ist uns ein Musterspalm erhalten, dessen erster Teil später regelmäßig beim Morgenopfer Verwendung fand, während der zweite Teil für das tägliche Abendopfer bezeugt ist<sup>11</sup>. Als der Tempelkult mit der Wegführung Judas in die Babylonische Gefangenschaft zum Erliegen kam, führten die Frommen des Exils die gewohnten täglichen Kultzeiten in der Weise fort, daß sie zur Stunde der früheren Opfer die Richtung nach Jerusalem einnahmen, anbetend zur Erde niederfielen<sup>12</sup> und die gleichen Gebete und Gesänge verrichteten, die sie vom Tamidkult in Jerusalem her kannten. In Parallele zu den drei Kultzeiten des Jahres, in der LXX die *τρεῖς καιροί* genannt<sup>13</sup>, scheint in dieser Zeit eine dritte tägliche Kultgelegenheit um die Mittagsstunde hinzugekommen zu sein, so daß die Exulanten täglich *τρεῖς καιροί* wahrnahmen<sup>14</sup>, um die Huld Gottes wiederzuerlangen. Als ersten Akt der Wiederherstellung des Kultes nach der Rückkehr aus dem Exil setzten die Israeliten das tägliche Morgen- und Abendopfer wieder ein<sup>15</sup> und sorgten dafür, daß ganz Israel ständig bei diesen Opferfeiern in Jerusalem vertreten war, indem von jedem Stamme jährlich zweimal eine Abordnung als

<sup>8</sup> Es heißt Ex 20, 24: „Du sollst mir einen Altar von Erde machen und du sollst darauf deine Brand- und Friedopfer . . . darbringen an jedem Orte, wo ich Anlaß gebe, meines Namens zu gedenken . . .“ Gott aber gibt Anlaß zum Gedenken seines Namens, indem er entweder in einer ausgesprochenen Theophanie erscheint oder in Zeichen und Wundern vor den Augen seines Volkes seine heilverleihende Gegenwart kundtut. Mit der Wahrnehmung einer solchen Offenbarung ist die Verpflichtung zur kultischen Verehrung durch Opfer und Lobpreis verbunden. So wurde es bereits in der Zeit vor dem Sinaibund verstanden; vgl. Gen 24, 26 f; Ex 14, 15—15, 21; 18, 9—12. Im Altargesetz wird diese mehr spontane, gelegentliche Reaktionsweise zur festen Regel des israelitischen Kultes erhoben. Wir haben also von Anfang an neben dem Sachelement der Opfergabe das Wortelelement des Lobpreises.

<sup>9</sup> Bemerkenswert ist, daß auch an den Festtagen dem täglichen Opfer gegenüber den eigentlichen Festtagsopfern der Vorrang zukam; vgl. Num 28, 9—29, 38.

<sup>10</sup> Vgl. 1 Chr 16, 37—42.

<sup>11</sup> Vgl. Elbogen 82.

<sup>12</sup> Vgl. Dan 6, 11.

<sup>13</sup> Vgl. Dt 16, 16; 2 Chr 8, 13.

<sup>14</sup> Vgl. Dan 6, 11.14 in der Übersetzung des Theodotion.

<sup>15</sup> Vgl. Esr 3, 1—6.



sogenannte Standmannschaft in Jerusalem zugegen sein mußte<sup>16</sup>. Doch hatte man die Form des exilischen Psalmengesangs zu den Opferzeiten so schätzen gelernt, daß man sie von jetzt an täglich in den Synagogen weiterführte<sup>17</sup>. Jeder, der nicht in Jerusalem weilen konnte, sah in der Synagogenliturgie eine legitime Möglichkeit zur Teilnahme am Opferkult des Tempels<sup>18</sup>. In den letzten Jahrhunderten vor dem ntl Zeitalter fand nun eine Verschiebung der ursprünglichen Opferzeiten am Tempel statt, über die wir in spätjüdischen Quellen und im NT Belege finden. Das tägliche Abendopfer wurde aus praktischen Gründen von seinem ursprünglichen Ansatz zur Abenddämmerung<sup>19</sup> auf drei Uhr nachmittags vorverlegt<sup>20</sup>. Das geschah vor allem mit Rücksicht auf die Pilger, die vor Einbruch der Dunkelheit ihre Quartiere noch erreichen sollten. Beim Morgenopfer vollzog sich eine ähnliche Entwicklung; eine Verfeierlichung der Vorbereitungsriten führte dazu, daß der Darbringungsakt auf die dritte Stunde des Tages, also auf neun Uhr, fiel<sup>21</sup>. Da aber in den Synagogen — vermutlich auch im Tempelbereich — die ursprünglichen Kultzeiten von den „Gewissenhaften“ beibehalten wurden<sup>22</sup>, kannte man zur Zeit Christi, zum mindesten an den Festtagen, in Jerusalem folgende fünf Kultzeiten, an denen das Volk durch Psalmengesang beteiligt war:

- a) 3 Uhr nachmittags: die Darbringung des Abendopfers. Aus der Tatsache, daß die jeweils ihren Wochendienst antretende Priestergruppe das Abendopfer des Sabbats als ersten Akt vollzog<sup>23</sup>, geht hervor, daß man mit diesem Opfer den neuen Tag begann.

<sup>16</sup> Vgl. Elbogen 237—239.

<sup>17</sup> Vgl. G. Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, (Sammlung Töpelmann 1/7), Gießen 1922, 179.

<sup>18</sup> Vgl. Taan 4, 3 (219) (Strack-Billerbeck II, 65).

<sup>19</sup> Vgl. Num 28, 4.8 (wörtlich: „zwischen den Abenden“).

<sup>20</sup> Vgl. Strack-Billerbeck II, 698.

<sup>21</sup> Vgl. ebda II, 698: „Man wird also vom Beginn der Schlachtung bis zur Vollendung der ganzen Opferhandlung des Morgens reichlich zwei Stunden zu rechnen haben, so daß die neunte Stunde (nach unserer Stundenzählung) als Morgengebetszeit anzunehmen wäre.“

<sup>22</sup> Vgl. Ber 9 b: „R. Rochanan hat gesagt: Die Sorgfältigen (Gewissenhaften) haben das (Morgen-) Schema beendet mit dem Aufstrahlen der Sonne“ (Strack-Billerbeck II, 700).

<sup>23</sup> Sukka 56 b: „Die (am Sabbat) abtretende Wochenabteilung verrichtete das Morgentamidopfer und die sabbatlichen Zusatzopfer, die (den Dienst) antretende Wochenabteilung verrichtete das Tamidopfer ‚zwischen den Abenden‘...“ (Strack-Billerbeck II, 5).

- b) 6 Uhr abends: der frühere Opfertermin, weiterhin durch Psalmodie in der Synagoge, aber auch durch einen Gottesdienst zum Schließen der Tempeltore wahrgenommen<sup>24</sup>.
- c) 6 Uhr morgens: gleichfalls als älterer Opfertermin in der Synagoge begangen.
- d) 9 Uhr vormittags: das Morgenopfer am Tempel.
- e) 12 Uhr mittags: das zusätzliche Opfer der sog. Standmannschaften und der Pilger an den Festtagen sowie aller Israeliten — entweder im Tempel oder in der Synagoge — am Schluß des großen Sabbat-Morgengottesdienstes, der die Verlesung und Deutung der Thora enthielt.

## *2. Die Tagzeitenordnung der Urkirche*

Die ntl Schriften zeigen, daß diese Kultzeiten auf den Gottesdienst der Urkirche eingewirkt haben. In Apg 3,1 wird ausdrücklich vermerkt, daß Petrus und Johannes „zur neunten Stunde des Gebetes“ in den Tempel gehen. Die Pfingstgemeinde ist zur dritten Stunde, zur Zeit des Morgenopfers also, in einem Raum versammelt, von dem man offenbar keinen weiten Weg zu den Teilnehmern des Tempelgottesdienstes hat. Petrus betet nach Apg 10,9 zur sechsten Stunde auf dem Dach des Gerbers Simon in Joppe. Von dem gottesfürchtigen Heiden Kornelius wird gesagt, daß er *διὰ παντός* zu beten pflegte, und eine der so bezeichneten Gebetszeiten wird ausdrücklich als die neunte Stunde angegeben. Mit dem gleichen Terminus *διὰ παντός* werden Lk 24,53 auch die Gebetszeiten bezeichnet, an denen die Apostel Gott nach der Himmelfahrt Jesu im Tempel lobsingen. Weiter heißt es im Hebr 13,15: „Durch ihn (Christus) laßt uns Gott regelmäßig = *διὰ παντός* Opfer darbringen, die im Lob bestehen: das ist die Frucht von den Lippen<sup>25</sup> derer, die seinen

<sup>24</sup> Vgl. Taan 4,2 (Strack-Billerbeck II, 64); A. L. Williams, *Tractate Berakoth Mishna and Tosephta*, London 1921, 29<sup>a</sup>. — In der Qumrangemeinde sind mit Sicherheit nur die beiden ältesten Kulttermine zur Morgen- und Abenddämmerung bezeugt. Ob außerdem Mittag und Mitternacht feste Gebetszeiten waren, ist umstritten. Allem Anschein nach wird in der „Sektenregel“ (1 QS I, 11–15) gegen die Tempelpraxis mit ihren sekundären Tamidzeiten polemisiert, weil man darin die „heiligen“ mit den „unreinen“ Zeiten vertauscht sah; vgl. Jubiläenbuch 6,35 f (Riebler 557 f).

<sup>25</sup> Die Termini „Frucht der Lippen“, „Opfer der Lippen“ sind sehr geläufig in der Qumrangemeinde und bezeichnen den Psalmengesang, insofern er als legitimer Ersatz anstelle des verhinderten Opferdienstes zu den Tamidzeiten vollzogen wird; vgl. dazu H. Kosmala, *Hebräer — Essener — Christen*, Leiden 1959, 329<sup>25e</sup>, 375.

Namen preisen.“ Allem Anschein nach liegt noch eine weitere breite Spur der Bezeugung des täglichen Kultgesangs zu den Tamidzeiten in den Schriften des heiligen Paulus vor, wenn er von seinen eigenen Gebeten spricht, die er ἀδιαλείπτως, ἐν παντὶ καιρῷ, πάντοτε vollzieht<sup>26</sup> und die er gleichfalls auch in seinen Gemeinden vollzogen wissen will<sup>27</sup>. Hier sind die Termini der späteren Schriften des AT nach der LXX verwandt, die z. B. 1 Makk 12, 11 eindeutig für die Beschreibung des täglichen Morgen- und Abendopfers stehen. So hat es jedenfalls Augustinus mit verschiedenen anderen Vätern verstanden, wenn er 1 Thess 5, 17 *Sine intermissione orate!* gegen die Massalianer, die diese Stelle buchstäblich verstehen wollten, folgendermaßen deutet: *Quod sanissime sic accipitur, ut nullo die intermittantur certa tempora orandi*<sup>28</sup>.

### 3. Das Stundengebet in den späteren Jahrhunderten

Im Zeitalter der apostolischen Väter werden dann bereits im 1. Klemensbrief, der um das Jahr 96 n. Chr. geschrieben ist, neben den oblationes, die vielleicht das eucharistische Opfer meinen, die *officia sacra* erwähnt, welche ὀρισμένοις καιροῖς καὶ ὥραις — *statutis temporibus et horis* vollzogen werden müssen<sup>29</sup>. Sie werden mit dem Hinweis auf die

<sup>26</sup> Vgl. Röm 1, 9 f.; 1 Kor 1, 4; Eph 1, 16; Kol 1, 3; 1 Thess 1, 2; 2, 13; 2 Thess 1, 3.11; 2 Tim 1, 3; Phm 4. Auch H. Schlier vertritt die Auffassung, daß die angeführten Termini mit verschiedenen anderen als Synonyma anzusehen sind (Der Brief an die Epheser, Düsseldorf 1958, 76.234. 301 f.). Er rechnet in diesem Zusammenhang zwar auch mit kultischem Beten, denkt aber offenbar nicht an die Tamidzeiten.

<sup>27</sup> Vgl. Eph 5, 19 f.; 6, 18; Phil 4, 4—6; 1 Thess 5, 17 f.; 1 Tim 2, 1 f. 8. Vgl. dazu R. Kerkhoff O.S.B., Das unablässige Gebet. Beiträge zur Lehre vom immerwährenden Beten im NT, München 1954, 31—39. 55 f.

<sup>28</sup> De haeres. c. 57 (PL 42, 40); vgl. Eligius von Noyon, Hom. 11, In coena Domini (PL 87, 632): *Ait autem Dominus: Oportet semper orare et non deficere (Luc. XVIII); et Paulus apostolus ait: Semper gaudete, sine intermissione orate (I Thess V). Quis autem potest semper orare ac sine defectu et intermissione precibus insistere, ut nec alimentum sumendi nec dormiendi tempus habeat? Cui ergo dicendum est, oportet semper orare et non deficere, nisi ei qui canonicis horis quotidie, iuxta ritum ecclesiasticae traditionis, psalmodiis precibusque consuetis Dominum laudare et rogare non desistit? Et hoc est quod Psalmista dicebat, Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus eius in ore meo (Psal. XXXIII); vgl. auch Jonas von Orleans, De institutione laicali, Lib. I. c. 12 (PL 106, 145 f.).*

<sup>29</sup> 1 Clem 40, 1 f. In diesem Zusammenhang spricht der Verfasser des Briefes 41, 1 von dem festgelegten κανὼν, so daß die Bezeichnung *horae canonicae* hier bereits grundgelegt erscheint.

täglichen Opfer am Tempel in Jerusalem (θυσία: ἐνδεδεχισμοῦ) begründet<sup>30</sup>. Von Tertullian<sup>31</sup> an sind die genannten fünf Tagzeiten ununterbrochen bezeugt<sup>32</sup>.

Am Schluß dieser Übersicht sei ein Wort von Johann Grancolas<sup>33</sup>, einem Liturgiker der Sorbonne im 17. Jahrhundert, zitiert, das der Trierer Regens und Domkapitular Matthias Schu in seinem 1864 erschienenen Werk über die kanonischen Horen an den Anfang der Darlegungen über die Vesper stellt: *Vesperarum Officium habitum semper fuit tanquam omnium diei horarum maxime solemne, respondebatque Vespertino Officio, quod Deus ab Hebraeis fieri volebat. Offerebant autem hi thus ardens, eaque de causa thus ardens ad Vesperas circumfertur, quemadmodum et ad Laudes, quae matutino Hebraeorum Sacrificio respondent*<sup>34</sup>.

Die Kenntnis dieser Zusammenhänge zwischen den Haupthoren des kirchlichen Stundengebetes und den Opferzeiten Israels ist also bis an die Schwelle unseres Jahrhunderts noch lebendig gewesen.

<sup>30</sup> Vgl. 1 Clem 41, 2.

<sup>31</sup> Vgl. Tertullian, De orat. c. 25 (Evans 34): *De tempore vero non erit otiosa extrinsecus observatio etiam horarum quarundam, istarum dico communium quae diei interspatia signant, tertia sexta nona, quas sollemniores in scripturis invenire est . . . exceptis utique legitimis orationibus quae sine ulla admonitione debentur ingressu lucis et noctis*. Tertullian stellt ausdrücklich die Beziehung zwischen den Tagzeiten, die durch Psalmengesang begangen werden, und den „früheren Opfern (des Alten Bundes)“ heraus, wenn er sagt: *Et est optimum utique institutum omni quod praeponendo et honorando deo competit saturatam orationem velut optimam hostiam admove*re. *Haec est enim hostia spiritualis quae pristina sacrificia delevit* (c. 27 f.).

<sup>32</sup> Vgl. Hippolyt, Trad. apost. c. 35 (Botte 68–73); Cyprian, De orat. Dom. c. 34 (PL 4, 541 f.); Athanasius, De virg. c. 12. 16.20 (PL 28, 263–276); Const. ap. VIII, 34 (Funk 540 f.). Isidor, De eccl. off. Lib. I. c. 19–23 (PL 83, 757–760) hebt den Ursprung der Horen im AT besonders deutlich hervor, vor allem bei den beiden Haupthoren: *Vespertinum diurni officium finis et alternae lucis occasus est, cuius ex Veteri Testamento solemnis est celebratio. Denique hoc tempore veterum sacrificia offerre, adolerique altario aromata et thura mos erat* (Ex XXIX). *Testis est hymnicus ille, regio ac sacerdotali functus officio, dicens: Ascendat oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo, elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum* (Psal. CXL) . . . *De matutinorum antiquitate et auctoritate testis est idem David propheta, dicens: In matutinis meditabor in te* . . . Vgl. zum ganzen J. Stadlhuber, Das Stundengebet des Laien im christlichen Altertum: ZkTh 71 (1949) 129–183.

<sup>33</sup> Vgl. J. Grancolas, Commentarius historicus in Romanum Breviarium, Venedig 1734, 115.

<sup>34</sup> M. Schu, De horis canonicis diatriba, Trier 1864, 187.



## II. DIE KULTTHEOLOGISCHE DEUTUNG

### 1. Die alttestamentlichen Opferzeiten Morgen und Abend

#### a) Das Morgen-Tamid als Erneuerung des Sinaigeschehens

Wenn wir nun die Frage nach der theologischen Sinndeutung der täglichen Kultfeiern Israels stellen, so möchte man mit Selbstverständlichkeit antworten, die Festlegung dieser Opfertermine sei nach einem urmenschlichen Empfinden erfolgt, dem der Anfang eines jeden Tages als Neubeginn des Lebens erschien, der in besonderer Weise der Gottheit geweiht ist. Demnach wäre dem Morgenopfer die Bedeutung einer Tagesweihe an Jahwe zugekommen. In analoger Weise hätte man der Gottheit beim Herkommen der Nacht ein Opfer dargebracht, um sie gnädig zu stimmen für die Zeit, da alles Leben in Finsternis getaucht ist.

Ein Zusatz in den Bestimmungen über die täglichen Opfer (Num 28, 6) weist jedoch für die Deutung in eine andere Richtung. Dort wird zum Morgenopfer<sup>35</sup> bemerkt:

(Das ist) das regelmäßige Brandopfer, das auf dem Berge Sinai zu angenehmen Geruch als Feueropfer für Jahwe dargebracht wurde.

Es handelt sich hier offenbar um eine Glosse, die aber theologisch äußerst bedeutsam ist. Sie besagt, daß das tägliche Morgenopfer in engster Verbindung mit dem Bundesopfer und mit der Offenbarung des Dekalogs am Sinai zu verstehen ist. Am frühen Morgen war nach Ex 19, 16 die Gottesoffenbarung geschehen, und am frühen Morgen hatte Moses nach Ex 24, 4 das Bundesbuch verlesen und das Volk war beim Opfer in den Gottesbund eingetreten. Dieses Geschehen wurde nach der Auffassung Israels allmorgendlich geheimnisvoll gegenwärtig<sup>36</sup>, wenn am Tempel<sup>37</sup> und in den Synagogen<sup>38</sup> die Worte des Dekalogs und des Schema „proklamiert“ wurden<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> Für die Beweisführung, daß Num 28, 6 sich nur auf das Morgenopfer bezieht, vgl. Arens 112.

<sup>36</sup> Es ist ein tragender Gedanke des Dt, daß jede Bundeserneuerungsfeier eine innere Einheit mit der Urversammlung Israels am Sinai bildet. Vor allem die Stellen Dt 5, 1—4; 26, 16—19 und 29, 9—14 lassen an eine „Mysteriengegenwart“ des Sinaigeschehens in den jährlichen und täglichen Gedächtnisfeiern des Bundeschlusses denken; vgl. Arens 25—28.

<sup>37</sup> Vgl. Tamid 5, 1 (Holtzmann 57).

<sup>38</sup> Der Dekalog wurde im täglichen Morgengottesdienst der Synagoge rezipiert, bis er „in der Zeit des Urchristentums aus polemischen Gründen wieder beseitigt“ wurde; vgl. Elbogen 242; Hedegard 52 f.

<sup>39</sup> Die vermutlich älteste der beiden Berakot, die dem Schema und ursprünglich auch dem Dekalog vorangestellt waren, enthält ein Dankgebet für die

Der Dekalog begann (Dt 5, 6—8):

Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich  
aus dem Lande Ägypten, dem Sklavenhause,  
herausgeführt hat.

Du sollst keine fremden Götter neben mir haben.

Du sollst dir kein geschnitztes Bild machen . . .

Darauf folgte das Sch<sup>e</sup>ma<sup>40</sup>, das mit folgenden Worten anhub:

Höre, Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein!

Und du sollst Jahwe, deinen Gott, lieben

aus deinem ganzen Herzen,

aus deiner ganzen Seele

und aus deiner ganzen Kraft.

Diese Worte, die ich dir heute anbefehle,

sollst du im Herzen tragen;

Du sollst sie deinen Kindern einschärfen . . .

Ein altes jüdisches Gebetbuch sagt:

„Wenn jemand (den Dekalog und) das Sch<sup>e</sup>ma rezitiert, sollte er es jedesmal tun wie eine neue Proklamation, denn es ist eine Proklamation des Heiligen, Gepriesen sei Er! Rabbi Berechja sagte: Ein König sendet seine Proklamation an eine Stadt. Was werden alle Einwohner der Stadt tun? Sie stehen auf, entblößen ihr Haupt und lesen sie mit Ehrfurcht, mit Zittern und mit heftiger Erregung. Aber der Heilige, Gepriesen sei Er! sagt zu Israel:

Die Rezitation des Sch<sup>e</sup>ma ist meine Proklamation“<sup>41</sup>“

Der lebendige Gott spricht also nach Auffassung der Juden allmorgendlich zu seinem Volk, und wenn sie dem Gottesdienst beigewohnt haben, so sagen sie nach einer stehenden Redewendung:

Offenbarung am Sinai. Sie hat nach der frühesten Bezeugung (Hedegard 50 f.) folgenden Wortlaut:

„Mit überströmender Liebe hast du uns geliebt, Jahwe, unser Gott; mit überaus großem Erbarmen hast du dich unser erbarmt, unser Vater, unser König! Um deines großen Namens willen und um unserer Väter willen, die auf dich vertrauten und denen du deine Satzungen des Lebens gegeben hast, sei auch huldvoll gegen uns! Unser Vater, erbarmungsvoller Vater, sei barmherzig zu uns und gib uns ins Herz zu verstehen, zu hören, zu lernen und zu lehren, zu beachten und zu tun alle Worte der Unterweisung in deinem Gesetz in Liebe. Erleuchte unsere Augen für deine Gebote und laß deine Thora in unser Herz eindringen . . . Du hast uns erwählt aus allen Völkern und Zungen und hast uns nahegebracht zu deinem großen Namen in Treue. Gepriesen seist du, Jahwe, der du dein Volk Irsael erwählt hast in Liebe!“

<sup>40</sup> Als ältester Teil gilt Dt 6, 4—9. Dt 11, 13—21 und Num 15, 37—41 sind erst später hinzugekommen (vgl. Elbogen 24; Hedegard 52).

<sup>41</sup> Seder R. Amran Gaon XXVII (Hedegard 63).

„Wir haben das Joch des Himmelreiches — das Joch der Gebote — auf uns genommen<sup>42!</sup>“

b) Das Abend-Tamid als Gedenkfeier des Paschageschehens

In Dt 16 ist ein Anhaltspunkt dafür gegeben, daß das tägliche Abendopfer in analoger Weise mit dem Paschageschehen in Beziehung gesehen wurde. Dort werden die Anweisungen für die jährliche Paschafeier gegeben, und nachdem es in V. 1 ausdrücklich heißt, Gott habe Israel „in der Nacht“ aus Ägypten herausgeführt, wird in V. 6 gesagt, der *καριός* des Auszugs sei „am Abend, bei Sonnenuntergang“, gewesen. Diese Zeitangabe steht im Widerspruch zu der gesamten übrigen Tradition. Die offenkundige Unstimmigkeit läßt sich befriedigend nur aus der Tatsache erklären, daß der Abschnitt nicht nur für die Jahresfeier des Pascha als normierend angesehen wurde, sondern daß er auch als Begründung für das tägliche Gedenken des Auszugs aus Ägypten galt<sup>42a</sup>. Dieses Verständnis konnte sich auf V. 3 des gleichen Kap. stützen, wo es heißt: „Damit du eingedenk bleibst deines Auszugs aus Ägypten alle Tage deines Lebens.“ Im Mischna-Traktat Berakot<sup>43</sup> wird die bis heute währende Sitte der Juden, allabendlich ein Gebet zu sprechen, das ausdrücklich der Errettung Israels aus Ägypten gewidmet ist und den Namen „G<sup>e</sup>ulla“ d. h. „Erlösung“ trägt<sup>44</sup>, mit diesem Vers begründet. Ein weiterer Beleg für

<sup>42</sup> Vgl. Hedegard 47 f. 53.65.

<sup>42a</sup> Das Tamidopfer am Vorabend des Paschafestes stellt nach Pes 5, 1 (Beer 141) zugleich das eigentliche Paschaopfer dar. Mit seiner Schlachtung und Darbringung wird die Festfeier eröffnet, die sogleich durch die Schlachtung der Paschalämmer ihren Fortgang nimmt, welche von den einzelnen Familien und Gruppen beim Paschamahl verzehrt werden sollen. Das Blut sowie besondere Opfertelle dieser Lämmer werden dem Tamidopfer hinzugefügt, das sich dadurch über den ganzen Akt der Schlachtung hinzieht (vgl. Pes 5, 3.5f. 10a).

<sup>43</sup> Vgl. Ber 1, 5; TBer 1, 10.

<sup>44</sup> Der Text lautet nach Hedegard 164 f.: „Zuverlässig und glaubwürdig ist all dies, und es ist festbegründet, daß er ist Jahwe, unser Gott, und daß keiner neben ihm ist, und daß wir, Israel, sein Volk sind. Treu ist unser König, der uns erlöst hat aus der Hand der Könige, der uns befreit hat aus der Gewalt aller Schreckensherrscher; Gott, der um unseretwillen unsere Feinde gestraft... und Rache geübt hat am Pharao, der Zeichen und Wunder wirkte im Lande Cham; der in seinem Zorn alle Erstgeburt Ägyptens schlug und sein Volk herausführte von ihnen zu ewigwährender Freiheit; der sein Volk durch die geteilten (Wogen) des Roten Meeres hindurchschreiten ließ, aber seine Verfolger und Feinde in die Tiefe versenkte. Da sahen seine Kinder seine Macht (vgl. Ex 14, 31), sie lobten und priesen seinen Namen und nahmen bereitwillig seine Herrschaft an (vgl. Ex 15, 18), Moses und die Kinder Israels sangen dir ein Lied (vgl. Ex 15, 1) mit großer Freude, indem sie allesamt sprachen: ‚Wer kommt dir gleich, Jahwe, im Kreis der Götter? Wer kommt dir gleich, der an Heiligkeit hervorragte? Durch Preisgesang zu ehren ist als Wundertäter!‘ (Ex 15, 11). Aus

unsere Auffassung, daß das tägliche Abendopfer als perenniertes Pascha verstanden wurde, ist im rabbinischen Schrifttum bei der Diskussion um die Erlaubtheit der Schlachtung der Paschalämmer an einem Sabbat erhalten. Auf die Frage, ob das Paschaopfer an einem Sabbat geschlachtet werden dürfe, antwortet Hillel, der Alte:

„Haben wir denn nur ein Paschaopfer, das den Sabbat verdrängt? Mehr als 300 Paschaopfer haben wir in einem Jahr, die den Sabbat verdrängen“<sup>45</sup>.

Hillel nennt nicht die Zahl der Abendopfer, die in einem Jahr tatsächlich auf einen Sabbat fallen können; seine Aussage deutet vielmehr jedes Abend-Tamid des Jahres als ein Paschaopfer. Damit stimmt auch die Gepflogenheit überein, das Meerlied des Moses, Ex 15, vielfach die „Paschakantate“<sup>46</sup> genannt, beim Abendgottesdienst eines jeden Sabbats zu singen<sup>47</sup>.

Auf die Frage nach der theologischen Bedeutung der beiden täglichen Opfer Israels können wir also nun antworten: Das Tamid-Opfer ist nicht in Anlehnung an den Lauf der Natur vom Kommen und Gehen des Tages bestimmt, wie bei den anderen Völkern, die diese Tagzeiten kennen, sondern von den grundlegenden Ereignissen der Heilsgeschichte; diese aber werden nicht nur als der Vergangenheit angehörige, historische Fakta verstanden, sie sind zugleich aktuell heilsvermittelndes Geschehen zwischen Gott und den Menschen im Sinne ihrer Urbedeutung: Gott schenkt täglich beim heilsgeschichtlichen *καίρος* am Abend die Gnade der Erlösung aus Drangsal und Not wie einst beim Auszug aus Ägypten und naht sich dem Volke am Morgen zur Erneuerung seines Bundes. Israel antwortet auf Gottes Tun, indem es die Gottesherrschaft auf sich nimmt und unter jubelndem Lobpreis beim Psalmengesang seine täglichen Opfer darbringt. So ist es nur eine Konsequenz aus dieser religiösen Sicht, daß der Tageslauf des Gottesvolkes gemäß der Zuordnung der Gedenkfeiern für den Auszug aus Ägypten und den Bundesschluß am Sinai kultisch be-

---

dem Munde von Kindern und Säuglingen (vgl. Ps 8,3) hast du das Lied am Meer gehört. Alle zusammen dankten und huldigten und sprachen ‚Jahwe ist König für immer und ewig!‘ (Ex 15, 18). Denn es heißt: ‚Jahwe erlöst Jakob und befreit ihn aus der Hand dessen, der stärker als er‘ (Jer 31, 11). Gepriesen seist du Jahwe, der du Israel erlöst hast!“

<sup>45</sup> TPes 4, 2 f. (Strack-Billerbeck II, 819<sup>a</sup>); vgl. SNum 9, 2 § 65. 28, 2 § 142.

<sup>46</sup> Vgl. G. Beer, Exodus, (HAT 1/3), 84.

<sup>47</sup> Vgl. Elbogen 117; in einem Zyklus von drei Sabbaten wurde zum Abendopfer vorgetragen: Ex 15, 1–10. 11–18 und Num 21, 17 f. Die in Anm. 44 wiedergegebene Beraka zeigt, daß das Meerlied auch das tägliche Gedenken an die Errettung aus der Knechtschaft Ägyptens stark geprägt hat.



stimmt ist: jeder Tag beginnt mit dem Tamid-Opfer am Abend, steigt auf zur Begegnung und Vereinigung mit dem Bundesgott am Morgen, unter dessen Schutz er verläuft, und fügt sich so mit der Wiederholung und Erneuerung der Heilsereignisse in die fortdauernde Heilsgeschichte ein<sup>48</sup>. Unwillkürlich erhebt sich die Frage, ob die Markierung der einzelnen Schöpfungstage Gen 1 mit den Worten: „Und es ward Abend und es ward Morgen . . .“<sup>49</sup> nicht in gleicher Weise die kultische Tagesordnung widerspiegelt, wie das Ganze des ersten Schöpfungsberichtes in die kultische Wochenordnung Israels als Darstellungsschema eingetragen ist.

Diese Auffassung vom täglichen Opfer muß in die früheste Zeit Israels zurückgehen. Durch ihre Verankerung im Pentateuch war sie vor einem raschen Untergang gesichert. Ihre Lebensfähigkeit wurde noch erhöht, als sie ihren Niederschlag in den Texten des Tempelrituals gefunden hatte. Dieses Stadium ist in dem Musterpsalm 1 Chr 16 greifbar. Hier weist der Chroniktext der beiden Lieder gegenüber ihrer Formulierung im Psalter verschiedene Korrekturen auf, die sich ausnahmslos als Modifizierungen auf das tägliche Sinai- bzw. Pascha-Gedenken hin erklären lassen<sup>50</sup>.

Die Aufspaltung des Morgen- und Abend-Tamid auf je zwei Gedenkzeiten in späterer Zeit hat an dieser Thematik nicht geändert. Die beiden doppelten Abend- und Morgenzeiten waren in gleicher Weise von ihrem heilsgeschichtlichen *καρπός* durchlebt.

## 2. Die neutestamentlichen Heilsereignisse und ihr Verhältnis zu den Kultzeiten des Alten Bundes

Es bleibt die Frage zu beantworten, ob diese heilsgeschichtliche Motivierung der täglichen Kultzeiten in die Kirche des NT übernommen worden und in welcher Weise sie etwa modifiziert worden ist. Nachdem wir in einzelnen atl Perikopen die kulttheologische Bedeutung der Angabe einer Tageszeit erkannt haben, ist unser Blick geschärft für entsprechende Notizen im NT. Soll es Zufall sein, daß gerade den fünf erwähnten atl Tagzeiten die Hauptereignisse des Erlösungswerkes Christi zugeordnet

<sup>48</sup> Die täglichen Kultzeiten Abend, Morgen und Mittag stellen sowohl nach ihrer Reihenfolge als auch nach ihrer Thematik eine Parallele zu den drei Hauptfesten des Jahres Pascha, Pfingsten und Laubhüttenfest dar; vgl. A r e n s 134—136.

<sup>49</sup> Gen 1, 5.8.19.21.31. In Anbetracht dieser Zusammenhänge erscheint es bedenklich, daß der neue Codex Rubricarum die an der Heiligen Schrift orientierte Ordnung, den Tag von Sonnenuntergang zu Sonnenuntergang zu rechnen, mit der Rubrik: *Dies liturgicus . . . decurrit a media nocte ad mediam noctem* (Nr. 4) aufgegeben hat.

<sup>50</sup> Vgl. A r e n s 119—125.

erscheinen? Die Synoptiker berichten einhellig, daß Christus „um die neunte Stunde“, also zur Zeit des täglichen Paschagedenkens im Tempel, am Kreuz gestorben ist<sup>51</sup>, und Joh hebt besonders hervor, daß der Herr gerade in jener Stunde sein Leben hingab, als im Tempelhof die Paschalämmer geschlachtet wurden; der Evangelist will damit sagen, daß Christus an die Stelle des atl Paschalammes getreten ist. Sollte dieser so oft angekündigte *καρὸς* Christi nicht ebenso diese Opferzeit des Tages bestimmt haben, wie jenes Pascha beim Auszug aus Ägypten? Vor allem die Tatsache, daß auch die übrigen zentralen Erlösungsgeschehnisse mit den vorgeprägten Stunden des Heilsgedenkens zusammentreffen, muß den Gedanken wecken, daß Gott selbst die kultischen Linien des AT erhöht und transponiert im ntl Zeitalter weitergeführt wissen wollte. So trifft das Abendmahl Christi auf den älteren Termin des Abend-Tamid<sup>52</sup>; die Auferstehung nach Mk 16, 9 auf „die Frühe des ersten Wochentages“, den ursprünglichen Zeitpunkt des Morgen-Tamid, und die Geistsendung nach App 2, 15 auf die Zeit des Morgenopfers, das am Pfingsttag, dem Jahresfest der Sinaioffenbarung<sup>53</sup>, mit besonderer Feierlichkeit begangen wurde. Wir müssen nach diesem Befund damit rechnen, daß die atl Tagzeiten durch die Ereignisse des Lebens Jesu aufgenommen worden sind und, von ihnen überkleidet, in den Horen der Kirche des Neuen Bundes weiterleben.

### 3. Das Zeugnis der späteren kirchlichen Tradition

Es ist eine „Wolke von Zeugen“, welche die Verbindung des Gedenkens der Heilstaten Christi mit den täglichen Horen kennen. Von ihnen lassen wir einige zu Wort kommen, die den verschiedenen Zeiten der Kirchengeschichte angehören.

a) Cyprian beginnt mit der Besprechung der Terz, Sext und Non, weil diese am deutlichsten in der Heiligen Schrift des AT (Dan 6, 11) und des NT (App 2, 15; 3, 1) bezeugt sind.

*Quae horarum spatia jam pridem spiritualiter determinantes adoratores Dei statutis et legitimis ad precem temporibus servabant. Et manifestata postmodum res est sacramenta olim fuisse quod ante sic justis precabantur.*

*Nam super discipulos hora tertia descendit Spiritus sanctus, qui gratiam Dominicae repromissionis implevit . . . Et Dominus hora*

<sup>51</sup> Vgl. Mt 27, 46—50 Parr.

<sup>52</sup> Vgl. Mt 26, 17.20 Parr.

<sup>53</sup> Für den Nachweis, daß das Pfingstfest bereits im Pentateuch heilsgeschichtlich als Gedenkfest des Sinaigeschehens motiviert war, vgl. Arens 143—149, 184—188.

*sexta crucifixus, ad nonam peccata nostra sanguine suo abluit, et ut redimere et vivificare nos posset, tunc victoriam suam passione perfecit.*

Die atl Vorgeschichte der Morgen- und Abendhore ist Cyprian offenbar nicht bekannt. Um so gewichtiger ist sein Zeugnis für diese beiden Gebetszeiten und ihre Motivierung:

*Sed nobis fratres dilectissimi, praeter horas antiquitus observatas, orandi nunc et spatia et sacramenta creverunt. Nam et mane orandum est, ut resurrectio Domini matutina oratione celebretur. Quod olim Spiritus sanctus designabat in Psalmis dicens: Rex meus et Deus meus, quoniam ad te orabo, Domine, mane exaudies vocem meam, mane assistam tibi, et contemplantor te (Psal. V, 2). Et iterum per prophetam loquitur Dominus: Diluculo vigilabunt ad me dicentes: Eamus et revertamur ad Dominum Deum nostrum (Ose. VI, 1). Recedente item sole ac die cessante necessario rursus orandum est: nam, quia Christus sol verus et dies est verus . . . Christi precamur adventum lucis aeternae gratiam praebiturum<sup>54</sup>.*

b) Rupert von Deutz zeigt bereits eine Häufung der Motive für die einzelnen Tagzeiten, doch sind die jeweils tragenden Heilsereignisse noch deutlich erkennbar. Wenn heute weithin die Auffassung gilt, die Verbindung der Horen mit dem Erlösungswerk Christi sei in der Entwicklung des Stundengebetes nach dem christlichen Altertum nicht mehr festgehalten worden<sup>55</sup>, so wird diese These hier eindeutig widerlegt:

*Hora tertia duplici ratione splendet insignis. Nam hac hora Dominus Jesus spinis coronatus, et linguis Judaeorum crucifixus est . . . Et Spiritus sanctus, qui in remissionem peccatorum non fuerat datus, antequam Jesus esset glorificatus, super nascentem Ecclesiam in igneis linguis effusus est . . .*

*Hora sexta Christus Dominus propter nos in cruce exaltatus est, ut ad se omnia traheret . . .*

*Nona quoque hora, jure in laudem Dei clamamus, quando ,clamans' Dominus Jesus voce magna emisit spiritum . . .*

*Vespertinae atque matutinae laudis sacrificium magnis est nobis sacramentis dedicatum. Omitto quod in umbra veteris Instrumenti, mane et vespere jugiter offerebatur holocaustum, de quo dicit lex: Sacri-*

<sup>54</sup> Cyprian, De orat. Dom. c. 34 f. (PL 4, 541 f.).

<sup>55</sup> Vgl. J. A. Jungmann, Der Gottesdienst der Kirche, Innsbruck-Wien-München 1955, 169.

*ficium est Domino in odorem suavitatis oblatione perpetua in generationes vestras (Exod. XX). Ad evangelicam enim propere gratiam. Inde harum splendida clarescit horarum dignitas. Vespere Dominus panem et vinum assumens, ... testamentum scribit suis haeredibus ... Diluculo sanctis mulieribus resurrectione Domini a dealbatis angelis annuntiata, tristitia fidelium jam incipit converti in gaudium<sup>56</sup>.*

c) Schließlich sei ein Zeuge des 19. Jahrhunderts aus dem Trierer Raum befragt. Der bereits erwähnte Matthias Schu sagt von der Vesper des Sonntags:

*In Psalterii per Hebdomadae decursum dispositione, pro die Dominica obveniunt illi Psalmi 109—113, qui certe pro die hac sacra sunt selecti, quo in illis celebremus gloriosam Domini nostri ab inferis resurrectionem, ac per suam mortem concessam nobis de morte victoriam, quam in liberatione populi Israel a servitute Aegyptiaca, Psalmis 110 et 113 celebrata, praesignatam inprimis videmus<sup>57</sup>.*

Schu kennt allerdings auch eine Tradition, welche die Vesper wegen des Magnificats mit dem Geheimnis der Menschwerdung in Verbindung bringt<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Rupert von Deutz, De div.off. cc.3—6 (PL 170, 13—15). Vgl. Isidor, De eccles. Lib. I. c. 20.23 (PL 83, 758.760): *In Novo Testamento eo tempore (sacrificii vespertini) quo Dominus et Salvator noster coenantibus apostolis mysterium sui corporis et sanguinis initio tradidit, ut tempus ipsum sacrificii vesperum ostenderet saeculi, proinde in honorem ac memoriam tantorum sacramentorum his temporibus adesse nos decet Dei conspectibus, et personare in eius cultibus, orationum nostrarum illi sacrificium offerentes, atque in eius laudibus pariter exultantes ... Diluculo autem proinde oratur, ut resurrectio Christi celebretur; matutina enim luce radiante, Dominus et Salvator noster ab inferis resurrexit, quando coepit oriri fidelibus lux quae, moriente Christo, occiderat peccatoribus.*

<sup>57</sup> M. Schu a.a.O. 192. Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit spricht Grancolas sich für die Beziehung zwischen der täglichen Vesper und dem Abendmahl Christi aus, wenn er sagt (a.a.O. 115): *Vespere Christus coenae sacrificium instituit, ... hinc Ecclesia in vespertini huius sacrificii honorem Vesperas adeo solemniter celebrat.*

<sup>58</sup> A.a.O. 197. Er zitiert Amalar von Metz, Lib.off. 4,7 (Hanssens, Studi e Testi 139, 438), der wiederum Beda, Hom. 2. In visit. Beatae Mariae (PL 94, 22) wiedergibt. Die Stelle lautet: *Nam et optimus et saluberrimus in sancta Ecclesia mos inolevit ut Hymnus ipsius (Mariae) quotidie cum Psalmodia Vespertinae Laudis ab omnibus canatur: quatenus ex hoc animos fidelium frequentior Dominicae Incarnationis memoria ad affectum devotionis accendat ...*



Von den Sonntagslaudes sagt er:

*Quid enim hodie sonant illi Psalmi Dominus regnavit — Jubilate Deo omnis terra — Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo? Certe nihil aliud nisi exultationem de resurrectione Domini . . . Cantica resurrectionis sunt*<sup>59</sup>.

Es kann also kein Zweifel sein: Nach dem Verständnis der kirchlichen Tradition sind die Horen des kirchlichen Stundengebets unlösbar mit den Hauptereignissen des Erlösungswerkes verbunden. Wie im AT, so bietet Gott auch im Neuen Bund in den *καίροι* der Tagzeiten stets von neuem sein Heil an, allerdings mit dem Unterschied, daß er es nun „durch Christus im Heiligen Geiste“ tut und daß die Kirche im jubelnden Lobpreis der Psalmen ebenfalls „durch Christus im Heiligen Geiste“ das Angebot der Gnade annimmt und beantwortet.

Es sei noch auf eine letzte interessante Beobachtung hingewiesen: Die gleiche Deutung der einzelnen Tagzeiten findet sich bis ins 17. Jahrhundert auch in den Vorformen des heutigen *Angelus*. So sagt ein Landsmann und Namensvetter des großen Kardinals, der Jesuitenpater Nikolaus Cusanus, in seiner „Christlichen Zuchtschul“ vom Jahre 1645:

Warum läutet man täglich dreimal? Morgens, daß wir eingedenk seien, wie Christus von den Toten auferstanden . . . Mittags, daß wir denken, wie Christus an dem Kreuz gehangen . . . Abends aber . . . , daß wir eingedenk seien, wie Christus Mensch worden<sup>60</sup>.

Man betete entsprechend dem jeweils angegebenen Gedächtnismotiv an jedem Morgen des Jahres das *Regina coeli*<sup>61</sup> — mittags das *Tenebrae factae*

<sup>59</sup> A.a.O. 163. Schu übernimmt fast wörtlich die Formulierung von Grancolas 186. Das Ansehen des *Commentarius historicus* von Grancolas war in Trier ungemein groß. Das geht aus den Statuten des Trierer Priesterseminars von 1773 (*Ordo diurnus*: Bistumsarchiv Trier Nr. 225, 20 f.) hervor, welche die Lesung verschiedener Kapitel dieses Werkes für die Kartage vorschreiben.

<sup>60</sup> N. Cusanus, *Christliche Zuchtschul*, Lucern 1645, 44. — Für den freundlichen Hinweis auf das differenzierte Heilsgedenken in den Vorformen des *Angelus* möchte ich Herrn Prof. Dr. Balth. Fischer, Trier, auch an dieser Stelle herzlich danken.

<sup>61</sup> Vgl. *Catechismi catholici explanatio* iussu et auctoritate Rev. Domini Joannis Archiepiscopi Trevirensis. Praxis item catechistica, Trier 1611 (1. Aufl. 1590), 632: *Hoc diei articulo Servator noster . . . resurgendo vitae viam atque immortalitatis aditum reseravit . . . Idcirco per hanc gloriosam filii Dei resurrectionem, ac Matris gaudia gloriam aeternam deosco; ac deinde ut mihi donetur talia instanti die opera perficere, quae resurrectionis filios condecet.* Die Gebetsweise des *Regina coeli* wird folgendermaßen angegeben:

1. *Regina coeli laetare, Ave Maria.*
2. *Quia quem meruisti portare, Ave Maria.*
3. *Resurrexit sicut dixit, Ave Maria.*

*Deus, qui per resurrectionem . . .*

sunt, dem Petrus Canisius in seinem Ingolstädter Katechismus<sup>62</sup> die Worte hinzufügt: „Derohalben, o Herr Jesu Christe, beten wir dich an und loben dich, denn durch dein heilig Kreuz . . . hast du uns und die ganze Welt erlöset“<sup>63</sup>. Am Abend sprach man den *Angelus* ähnlich der heutigen Form<sup>64</sup>.

Bedenkt man, daß allenthalben die Psalmen durch die entsprechende Anzahl *Pater noster* oder *Ave Maria* ersetzt worden sind<sup>65</sup>, so wird deutlich, daß der *Angelus* im Grunde nichts anderes ist als die handlichste Form des Stundengebetes, das „*Volksbrevier*“<sup>66</sup>, das für alle Christen in jeder Lebenslage vollziehbar ist.

<sup>62</sup> Vgl. P. Canisius, Der Klein Catechismus, Ingolstadt 1563 (ed. Streicher, Cat. Germ. 1, 2, 174). Das *Tenebrae factae sunt* ist noch heute in manchen Orden gebräuchlich; vgl. Th. Schnitzer, Art. Angelusläuten: LThK<sup>2</sup> I, 543.

<sup>63</sup> Der Anm. 61 zitierte Katechismus von Erzbischof Johannes von Schönenberg sieht für die Mittagsstunde folgendes Gebet vor (633):

1. *Christus Dominus captus est in peccatis nostris, Ave Maria.*

2. *Vere languores nostros ipse tulit, Ave Maria.*

3. *Et cum sceleratis reputatus est, Ave Maria.*

*Respice, quaesumus, super hanc familiam tuam...*

<sup>64</sup> Ebda 631 heißt es zum *Angelus* in der heutigen Form (allerdings ohne Versikel), der für den Abend vorgesehen ist: *Vespertino quidem tempore, in Ecclesiastici diei exordio nimirum, memor, ut ad mundi vesperam, ac temporum plenitudinem, filius Dei homo sit factus... petoque patrem misericordiarum, ut per hoc incarnationis mysterium, ac B. Mariae intercessionem, mentis meae tenebras dispellere... dignetur.*

Die Beziehung des *Angelus* zum Stundengebet wird besonders deutlich, wenn am Schluß dieses Kapitels (634) Ps 55, 18: *Vespere itaque, mane et meridie narrabo et annuntiabo, et exaudiet vocem meam* zitiert wird, ein Vers, mit dem sonst allenthalben die Tagzeiten des Chorgebetes bzw. des Breviers begründet werden; vgl. Grancolas a.a.O. 123.

<sup>65</sup> Vgl. J. Stadlhuber, Das Laienstundengebet vom Leiden Christi in seinem mittelalterlichen Fortleben; ZkTh 72 (1950) 282–322, 306.

<sup>66</sup> Vgl. Th. Schnitzler a.a.O. 543. Eine Vorform des *Angelus*, in der zugleich die Verbindung mit dem Chorgebet deutlich erkennbar ist, wird bereits zu Beginn des 9. Jahrhunderts von Theodulph von Orleans, Capitula ad presbyteros 22 (PL 105, 198) bezeugt: *Dicendum illis ut singulis diebus qui amplius non potest, saltem duabus vicibus oret, mane scilicet et vespere, dicens symbolum, vel orationem Dominicam... His actis et solo Deo creatore suo adorato, sanctos invocet, ut pro se intercedere ad maiestatem divinam dignentur. Haec faciant quibus basilicae locus prope est, in basilica: qui vero in itinere, aut pro qualibet occasione in silvis aut in agro est, ubicumque eum ipsa hora matutina vel vespertina invenerit, sic faciat, sciens Deum ubique praesentem esse, dicente Psalmista: In omni loco dominationis eius (Psal. CII, 22)...*

## ZUSAMMENFASSUNG

Das Tagzeitengebet ist in hervorragendem Maße heilsgeschichtlich bestimmt<sup>67</sup>. Bei der Reform des Breviers wird man diese Sachverhalte stets vor Augen haben müssen. Eine Strukturveränderung in den Haupthoren müßte als höchst bedenklich und fragwürdig angesehen werden<sup>68</sup>. Es muß die Aufgabe der Verkündigung sein, den hintergründigen Sinn der Tagzeiten wieder bewußt zu machen. In der Erfüllung dieser Aufgabe könnte die Liturgiereform einen wichtigen Beitrag leisten, indem sie die Pascha- und Sinailieder des Psalters den kirchlichen Horen so zuordnen würde, daß der Beter in ihren Bildern und Farben mit Leichtigkeit die ntl Heilsereignisse zu erkennen vermöchte<sup>69</sup>.

Wenn die Kirche bemüht ist, nicht nur für die Priester, sondern auch für die Gläubigen einen neuen Zugang zum Stundengebet zu schaffen<sup>70</sup>, so scheint es ernster Überlegung wert, ob nicht mit

<sup>67</sup> Wenn Rouillard a.a.O. 37 sagt, daß das österliche Erlösungsmysterium die Zeiteinheiten des Jahres und der Woche für das Leben der Kirche grundlegend geprägt hat, so gilt das in gleicher Weise auch für den liturgischen Tag.

<sup>68</sup> Das gilt vor allem für die vornehmsten Horen Vesper und Laudes. Da sich Terz, Sext und Non klar als sekundäre Bildungen erweisen, wären hier gegen eine Verkürzung — unter Umständen bis auf das Gebetsmaß des Angelus — keine grundsätzlichen Bedenken zu erheben, wenn nur ein echtes Gedächtnis der einzelnen Heilsereignisse gewahrt bliebe.

<sup>69</sup> In den Psalmen und Ferialhymnen der Laudes ist diese Thematik auf weite Strecken bis heute erhalten geblieben. Hier bedarf es mehr einer Erschließung der Motive als einer Neuordnung. Auch in der Psalmenordnung der Vesper zeigen sich sogleich tragende Pfeiler des Paschagedenkens; es sei nur hingewiesen auf die Pss 110 und besonders 113 am Sonntag, 114 f. 119 f. am Montag, 125 am Dienstag und vor allem 135 am Donnerstag.

<sup>70</sup> Die Überzeugung, daß alle Gläubigen zum Stundengebet verpflichtet sind, ist noch sehr lebendig bei Grancolas (160): *Est enim reapse Divinum Officium publica quaedam oratio composita, atque inspirata a Spiritu Sancto, quae omnium fidelium nomine recitatur. Omni autem aevo existimatum est, Laicos ad Officium Divinum recitandum teneri... Divinum Officium non pro solo Clero institutum est, sed pro universo Parochiae populo, ut illi intersit, atque emolumentum inde percipiat.* Wenn eine allgemeine Teilnahme der Gläubigen am Stundengebet jetzt nicht mehr zu erreichen sei, so sollten wenigstens alle Christen am Sonntag außer der heiligen Messe die Vesper besuchen. Vgl. *Enc. Mediator Dei*: Herder-Ausgabe Nr. 148: „In früheren Zeiten war die Teilnahme der Gläubigen an diesem Stundengebet reger. Aber das kam allmählich ab... Die Laien haben also diesbezüglich keinerlei rechtliche Verpflichtung. Aber es wäre dringend zu wünschen, daß sie betend oder singend tätigen Anteil nehmen (*actu participant*) an dem Stundengebet, wo es am Abend von Feiertagen in den Pfarreien gehalten wird. Dringend er-

einer Reform des Angelus zu einem differenzierteren Heils-  
gedenken ein wichtiger Schritt in dieser Richtung getan werden könnte.

Das Wort des heiligen Paulus an die Epheser (6, 18) gilt ja für alle  
Christen:

„Betet zu jedem *καίρῳ* im Geiste!“

---

mahnen Wir euch, Ehrwürdige Brüder, daß dieser Brauch nicht aufgegeben  
werde und daß er, wo er schon abgekommen ist, nach Möglichkeit wieder auf-  
genommen werde. Das wird sicher besonders dann fruchtbar sein, wenn die  
Vesperandacht nicht nur würdig und feierlich abgehalten wird, sondern auch  
so, daß sie in mannigfacher Weise auf den frommen Sinn der Gläubigen an-  
ziehend wirkt.“



# Das Verhältnis von Papst und Bischöfen auf dem Allgemeinen Konzil nach dem CIC

Von Professor Georg May, Mainz

Die Frage nach dem Verhältnis von Primat und Episkopat, die auf dem ersten Vatikanischen Konzil nicht mehr hatte behandelt werden können, hält die Theologie, besonders seit der Ankündigung des zweiten Vatikanischen Konzils, in Spannung. Es steht zu erwarten, daß sie auf die Tagesordnung des kommenden Konzils gesetzt werden wird. Indes steht diese Frage wichtig schon vor jeder konziliären Beratung und Entscheidung. Das angekündigte Konzil wird für das Gegenüber und miteinander von Papst und Bischöfen bereits eine rechtliche Ordnung allgemeiner und besonderer Art vorfinden. Diese Ordnung hat sich in allgemeiner Weise in den cc. 218. 329. 334 CIC in grundsätzlicher Kürze niedergeschlagen. In besonderer Weise findet sie sich im Hinblick auf das Zusammen zwischen Papst und Bischöfen auf dem Allgemeinen Konzil in den cc. 222—229 CIC kodifiziert<sup>1</sup>. Nach der in diesen Kanones gegebenen Regelung werden sich Papst und Bischöfe auf dem kommenden Konzil zusammenfinden. In dieser Untersuchung soll versucht werden, anhand der im CIC vorfindlichen Ordnung des Allgemeinen Konzils das Verhältnis der beiden Gewalten göttlichen Rechtes in der Kirche zueinander auf dem Allgemeinen Konzil zu bestimmen.

## I

### Einberufung

Die A b h a l t u n g eines Allgemeinen Konzils (= AK) ist in das freie Ermessen des Papstes gestellt. Es besteht für ihn keine Verpflichtung göttlichen oder kirchlichen Rechtes, ein AK zu veranstalten<sup>2</sup>. Der Bitte oder dem Verlangen selbst der Mehrzahl der Bischöfe auf Abhaltung eines AK braucht der Papst nicht zu willfahren; noch weniger kann ihm die Zustimmung dazu abgezwungen werden<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. für das Recht der unierten Ostkirche: IOpers can. 162. 392 und can. 167—174: AAS 49 (1957) 433ss.

<sup>2</sup> Vgl. Pius IX. litt. ap. Aeterni Patris, 29 iun. 1868, n. 3: *ubi opportunum existimarunt* (Fontes III n. 551 p. 21); n. 6: *opportunum propterea esse existimavimus* (p. 22).

<sup>3</sup> Daß die Geschichte oft anders verlief, darf hier unberücksichtigt bleiben. Vgl. etwa R. von Scherer, Handbuch des Kirchenrechtes I (Graz 1886) 661 f. Zur Unterscheidung zwischen Berufung als Aufforderung zum Zusammentritt und rechtliche Konstituierung s. M. J. Scheeben in Wetzler-Welte III<sup>2</sup> 790 f.

Ohne die irgendwie geartete Zustimmung des Papstes konnte und kann ein AK nicht zustandekommen. Heute genügt aber nicht mehr irgendeine Weise der Zustimmung, sondern heute ist die Initiative des Papstes erfordert. Der Papst hat das ausschließliche Recht, ein AK zu berufen. Ohne päpstliche Berufung könnte eine an sich mögliche und unter bestimmten Voraussetzungen auch erlaubte Versammlung der Bischöfe des katholischen Erdkreises<sup>4</sup> nicht den Namen eines AK beanspruchen<sup>5</sup>. Die Bischöfe haben kein Selbstversammlungsrecht, sie sind hinsichtlich der Einberufung des AK passiv. Weil das AK die Darstellung des mystischen Leibes der Kirche ist, in welchem dem Papst die Hauptstellung zukommt, muß sein ganzes rechtliches Wesen von dem Vorrang des römischen Bischofs geprägt sein. Da die Ansage und Einberufung eines AK dieses ins Leben ruft, müssen diese Handlungen dem Papst vorbehalten bleiben.

## II

### Teilnehmer

#### 1. Pflicht zur Teilnahme

Der Papst bestimmt die Teilnehmer am AK. Dabei ist zwischen ordentlichen und außerordentlichen Teilnehmern zu unterscheiden. Die ordentlichen Teilnehmer sind kraft geltenden Rechts notwendige Teilnehmer, die immer zu laden sind (c. 223 § 1), die außerordentlichen Teilnehmer sind nach dem Ermessen des Papstes zu laden (c. 223 § 1 n. 4; §§ 2 und 3)<sup>6</sup>. Die ordentlichen Teilnehmer sind

---

<sup>4</sup> Das Zusammentreten der Bischöfe zu einer allgemeinen Versammlung im äußersten Notfall gibt J. B. Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts I<sup>3</sup> (Freiburg i. Br. 1914) 495 f.; I<sup>4</sup> (Freiburg i. Br. 1925) 510 A. 1 zu. Ähnlich J. A. Eisele, Die Rechtsstellung des Papstes im Verhältnis zu den allgemeinen Konzilien (Emsdetten o. J.) 62. Vgl. auch D. Bouix, Tractatus de papa III (Paris 1870) 374s. 653ss.; M. J. Scheeben in Wetzer-Welte III<sup>2</sup> 785.

<sup>5</sup> Nach c. 222 § 1 gehört die Berufung durch den Papst zum Begriff des AK. Ohne sie ist die Ökumenizität nicht mehr gewahrt. — Eine historisch fragwürdige Stütze sind natürlich die pseudo-isidorischen Kanones cc. 1, 2, 5 D. 17, in deren Spuren Leo IX., ep. Cum ex venerabilium, 17 dec. 1053, § 4 (Fontes I n. 28 p. 27) wandelt.

<sup>6</sup> Ordentliche Teilnehmer sind die Kardinäle, die Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe, der Abtprimas OSB, die leitenden Äbte der monastischen Kongregationen und die Generaloberen der exemten priesterlichen Verbände. Außerordentliche Teilnehmer sind die Titularbischöfe, die höchsten Oberen nichtexemter priesterlicher Verbände sowie die Kanonisten und Theologen.

zur Teilnahme verpflichtet<sup>7</sup>. Es ist ihnen also keineswegs freigestellt, ob sie erscheinen wollen oder nicht. Ebensowenig dürfen sie das AK nach Belieben verlassen. Den ordentlichen Teilnehmern ist verboten, ohne päpstliche Erlaubnis sich vom Konzil zu entfernen<sup>8</sup>.

## 2. Teilnehmer göttlichen Rechtes

Wie sehr der Papst das AK aus eigener Machtvollkommenheit einberuft und insofern das AK nach Ort und Zeit kirchlichen Rechtes ist<sup>9</sup>, so sicher sind ihm bei der Bestimmung der Teilnehmer des AK Schranken positiven göttlichen Rechtes gesetzt<sup>10</sup>, deren Überschreitung die Ökumenizität des AK in Frage stellen würde<sup>11</sup>. Aus dem Begriff des AK als der Repräsentation der gesamten katholischen Kirche<sup>12</sup> ergibt sich die Notwendigkeit, alle in Gemeinschaft mit dem Heiligen Stuhl zu Rom stehenden residierenden Bischöfe einzuladen.

<sup>7</sup> cc. 225. 224 § 1. Vgl. Pius IX., litt. ap. Aeterni Patris, 29 iun. 1868, n. 7: *iubemus, omnes ex omnibus locis tam Venerabiles Fratres Patriarchas, Archiepiscopos, Episcopos, quam Dilectos Filios Abbates, omnesque alios, quibus iure aut privilegio in Conciliis generalibus residendi, et sententias in eis dicendi facta est potestas, ad hoc oecumenicum Concilium a Nobis indictum venire debere; requirentes, hortantes, admonentes ac nihilominus eis vi iurisiurandi, quod Nobis et huic Sanctae Sedi praestiterunt, ac sanctae obedientiae virtute, et sub poenis iure aut consuetudine in celebrationibus Conciliorum adversus non accedentes ferri et proponi solitis, mandantes arctaque praecipientes, ut ipsimet, nisi forte iusto detineantur impedimento, quod tamen per legitimos procuratores Synodo probare debebunt, sacro huic Concilio omnino adesse et interesse teneantur* (Fontes III n. 551 p. 23).

<sup>8</sup> c. 225. Vgl. Pius IX., litt. ap. Multiplices, 27 nov. 1869, n. IX: Fontes III n. 553 p. 38. Damit ist dem in der eigenmächtigen Abreise liegenden drastischen Protest und der Sprengung des Konzils durch Aufhebung seines ökumenischen Charakters vorgebeugt.

<sup>9</sup> Die Meinung, daß die Konzilien im allgemeinen und die AK im besonderen in ihrer Substanz — nicht was Ort und Zeit der Abhaltung angeht — göttlicher Einrichtung sind, vertritt Bouix III 352ss.

<sup>10</sup> Für die Schranke, welche die Bischofsverfassung der Kirche allgemein für den Papst bedeutet, vgl. G. De Jaifve, *Le premier des évêques*: NRTh 82 (1960) 561—579, besonders 573ss. Auch in deutscher Übersetzung: ThGl 51 (1961) 1—22, besonders 8 ff.

<sup>11</sup> Die Ökumenizität des AK ist nur gewahrt, wenn wenigstens alle Bischöfe des ganzen Erdkreises eingeladen wurden. Verlangt ist die moralische Ökumenizität. Vgl. für diese Frage Bouix III 348s.

<sup>12</sup> Martinus V (in Conc. Constant.), const. Inter cunctas, 22 febr. 1418, n. 5 (Fontes I n. 43 p. 52); Leo X., const. Exsurge Domine, 15 iun. 1520, errores M. Luther, damn., n. 29 (Fontes I n. 76 p. 132). Mit Recht fügt Bouix III 347 zu der allgemeinen Definition des Konzils (*legitima Episcoporum adunatio, ad iudicandum vel statuendum de rebus ecclesiasticis*) für das AK hinzu: *Concilium universam Ecclesiam repraesentans, actis assentiente Romano Pontifice* (III 350). Vgl. auch Scherer I 661.

Die Kirche stellt sich wesentlich allein in den residierenden Bischöfen mit dem Bischof von Rom an der Spitze dar<sup>13</sup>. Sie, die Vorsteher von Diözesen mit einer Gewalt eigenen Rechtes<sup>14</sup>, die Nachfolger der Apostel in der Regierung der Kirche<sup>15</sup>, sind kraft göttlichen Rechtes ordentliche Teilnehmer an dem AK<sup>16</sup>.

Es steht nicht in der Macht des Papstes, regierende Diözesanbischöfe von der Teilnahme an dem AK auszuschließen. Ohne die an sie ergehende Einladung entbehrte das AK der Ökumenizität. Auf dem AK haben sie kraft göttlichen Rechtes beschließende Stimme; sie allein können kraft göttlichen Rechtes authentisch bezeugen und autorativ entscheiden<sup>17</sup>. Die Residenzialbischöfe allein sind kraft göttlichen Rechtes vollberechtigte Mitglieder des AK<sup>18</sup>. Ihre Anwesenheit allein verleiht

<sup>13</sup> Vgl. statt anderer E. Eichmann - K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts I<sup>9</sup> (München - Paderborn - Wien 1959) 346 ff.

<sup>14</sup> Die Ernennung der Bischöfe durch den Papst (c. 329 § 2) ändert nichts daran, daß er ihnen nicht eine von seiner päpstlichen Gewalt abgeleitete Gewalt überträgt, sondern die von Christus der Kirche eingestiftete arteigene bischöfliche Gewalt.

<sup>15</sup> c. 329 § 1.

<sup>16</sup> Das göttliche Recht der Bischöfe auf Teilnahme am AK erweist Bouix III 380ss. Es ist nach ihm göttliches Recht, daß die Diözesen in ordentlicher Weise und im allgemeinen von dem Bischof als deren ordentlichem und eigenem Hirten regiert werden. Das AK aber ist die Vertretung und Darstellung der gesamten Kirche. Die gesamte Kirche stellen die Konzilsväter nur dar, wenn jeder eine besondere Kirche repräsentiert und so alle Väter zugleich alle besonderen Kirchen oder die ganze Kirche repräsentieren. Jeder ordentliche Hirt einer Partikularkirche repräsentiert eben dadurch, daß er Gewalt hat, seine Herde zu regieren, auf dem AK seine Herde wahrhaft und rechtmäßig. Folglich repräsentieren die versammelten ordentlichen Hirten der Partikularkirchen die ganze Kirche. Weil sie dies aus ihrer Stellung als ordentliche Hirten der Partikularkirchen haben und weil dieses sich wiederum aus dem göttlichen Recht ergibt, so folgt auch aus dem göttlichen Recht, daß sie notwendig Glieder des AK sind, daß sie eingeladen werden müssen und beschließende Stimme haben. — Auch E. Schneider hebt hervor, daß die Teilnahme am AK allein bei den Bischöfen auf göttlichem Recht beruht (LThK VI 186). — Vgl. Leo XIII., ep. encycl. *Satis cognitum*, 29 iun. 1896, n. 25 (Fontes III n. 630 p. 489).

<sup>17</sup> Vgl. J. B. Ladvocat, *Tractatus de conciliis in genere* (Paris 1769) 144ss.; A. Langhorst, *Der Cardinal Turrecremata und das Vaticanum über die Jurisdictionsgewalt der Bischöfe: Stimmen aus Maria-Laach* 17 (1879) 457 f.; St. Otto, *Papst, Bischof, Konzil. Die Interpretation der Vatikanischen Konzilserklärungen in der neueren Theologie*: MThZ 11 (1960) 249.

<sup>18</sup> Das betont mit aller Schärfe Bouix III 380: „*Igitur vocandi sunt episcopi, et per se, seu secluso privilegio, ipsi soli ex necessitate vocandi sunt.*“ Vgl. auch Ladvocat 142ss. und J. F. von Schulte, *Die Stellung der Concilien, Päpste und Bischöfe vom historischen und canonistischen Standpunkte und die päpstliche Constitution vom 18. Juli 1870* (Prag 1871) 77. 81 ff. 85. 212 u. ö. Patriarchen, Primaten und Erzbischöfe sind immer zugleich bischöfliche Regenten einer Diözese. Vgl. K. Mörsdorf, *Patriarch und Bischof im neuen ostkirchlichen*



einer allgemeinen Versammlung der Hirten der Kirche unter der Leitung des Papstes die Ökumenizität<sup>19</sup>.

Weil auf dem AK Hirtengewalt ausgeübt wird, sind auch die nichtgeweihten Residenzialbischöfe als eigenberechtigte Inhaber hoheitlicher Hirtengewalt über ein kirchliches Teilreich kraft göttlichen Rechtes zur Teilnahme an dem AK befugt<sup>20</sup>.

### 3. Teilnehmer kirchlichen Rechtes

Wenn die regierenden Bischöfe auch die einzig notwendigen Mitglieder des AK sind, so sind sie doch nicht die einzig möglichen Mitglieder. Es ist sicher, daß der Papst nicht allgemein bestimmen könnte, daß die Residenzialbischöfe keine Stelle auf dem AK oder keine beschließende Stimme auf ihm haben. Aber es ist ebenso gewiß, daß er auch anderen Gliedern der Kirche, die keine Residenzialbischöfe sind, Sitz und (beschließende) Stimme auf dem AK einräumen kann. Durch eine solche Zulassung von Nichtresidenzialbischöfen, seien es Titularbischöfe oder Priester, darf jedoch der wesentliche Unterschied zwischen den Teilnehmern göttlichen Rechtes und jenen kirchlichen Rechtes nicht verdunkelt werden. Nur die mit hoheitlicher Hirtengewalt über ein kirchliches Teilreich ausgestatteten Bischöfe sind kraft göttlichen Rechtes notwendige Teilnehmer am AK und haben kraft göttlichen Rechtes beschließende Stimme<sup>21</sup>. Alle anderen sind nur kraft kirchlichen Rechtes Teilnehmer und haben nur kraft kirchlichen Rechtes beschließende Stimme<sup>22</sup>. Ihnen kommt im Unterschied von den

---

Recht: Begegnung der Christen (Festschrift Otto Karrer). Hrsg. von M. Roesle und O. Cullmann (Stuttgart und Frankfurt a. M. 1959) 463 bis 478; derselbe, Streiflichter zum neuen Verfassungsrecht der Ostkirche: MThZ 8 (1957) 235—254.

<sup>19</sup> J. Ratzinger, Primat, Episkopat und successio apostolica: Catholica 13 (1959) 274 f. hebt eindrucksvoll die gegenseitige Verwiesenheit von Primat und Episkopat hervor. Die Bischöfe gewinnen allein durch die Verbindung mit Rom die Katholizität und das Vollmaß an Apostolizität. Der Papst braucht die Katholizität der Bischöfe. Wie er die wesensmäßige Katholizität verbürgt, so bürgt die wirkliche Katholizität der Bischöfe für ihn.

<sup>20</sup> c. 223 § 1 n. 2. Vgl. Bouix III 382; H. Dieckmann, De Ecclesia II n. 734 (Freiburg i. Br. 1925) 80; Schulte 74.

<sup>21</sup> Vgl. für das göttliche Recht der Bischöfe Ladvocat 140ss.

<sup>22</sup> Vgl. ausführlich Ladvocat 288s. Er beruft sich auf die ständige Praxis der Kirche. Das beschließende Stimmrecht kommt den Priestern zu *ex privilegio, ex beneplacito Concilii, ex iure ecclesiastico* (p. 223s.). Privileg ist hier im Sinne des Sonderrechtes zu verstehen, d. i. des im gemeinen Recht begründeten Vorrechtes bestimmter Personenklassen. — Vgl. Pius IX., litt. ap. Aeterni Patris, 29 iun. 1868, n. 7 (Fontes III n. 551 p. 23): *quibus iure aut privilegio in Conciliis generalibus residendi et sententias in eis dicendi facta est potestas*. — P. M.

Residenzialbischöfen kein beschließendes Stimmrecht konstitutiver Art zu. Eine nur mit ihren Stimmen zustandgekommene konziliäre Mehrheitsentscheidung wäre in Wahrheit keine eigentliche Konzilsentscheidung<sup>23</sup>.

Von den ordentlichen Konzilsteilnehmern mit beschließender Stimme, die nicht (konsekrierte) Bischöfe sind<sup>24</sup>, können nur die Residenzialbischöfe, die noch nicht die Bischofskonsekration empfangen haben, als Teilnehmer göttlichen Rechtes angesehen werden. Alle anderen sind Teilnehmer kirchlichen Rechtes.

Während die Teilnehmer göttlichen Rechtes immer beschließende Stimme haben, haben die Teilnehmer kirchlichen Rechtes teils beschließende, teils beratende Stimme.

#### a) Mit beschließender Stimme

Von den Teilnehmern kirchlichen Rechtes mit beschließender Stimme sind einige notwendig auf Grund des gemeinen Kirchenrechts vom Papst einzuladen und haben dann beschließende Stimme, während andere nach dem Ermessen des Papstes eingeladen werden und je nach dem Willen des Papstes beschließende oder beratende Stimme haben<sup>25</sup>.

---

Baumgarten, Verfassung und Organisation der Kirche (Kempten-München 1906) 54, betont entschieden den Ausnahmecharakter der Zulassung von Nichtbischöfen zum AK mit Sitz und Stimme.

<sup>23</sup> Deshalb ist — vom göttlichen Recht her gesehen — die Definition des AK, die Sägmüller I<sup>3</sup> 100 gibt und die allein die Bischöfe als Teilnehmer erwähnt, vollständig, während die zweite, die Sägmüller I<sup>3</sup> 495 anführt und die auch die anderen Prälaten als Teilnehmer erwähnt, auch das menschliche Kirchenrecht berücksichtigt. — Alle kraft kirchlichen Rechts am AK teilnehmenden Geistlichen sind für das Zustandekommen eines AK entbehrlich. In gewisser Hinsicht verdecken sie sogar das Wesen des AK als einer Versammlung der eigenberechtigten Repräsentanten göttlichen Rechts. Wegen der fundamentalen Abhängigkeit ihrer Teilnahme und ihres Stimmrechts vom Papst kommen sie als grundwesentliche Mitglieder, als eigenberechtigte und selbständige Hirten und Zeugen nicht in Frage.

<sup>24</sup> c. 223 § 1: Kardinäle, die nicht Bischöfe sind; Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Residenzialbischöfe, die noch nicht die Bischofskonsekration erhalten haben; gefreite Äbte und Prälaten; der Abtprimas, die Erzäbte bzw. Altpräsidien der monastischen Kongregationen; die Generaloberen der exemten priesterlichen Verbände. Sie werden den Titularbischöfen, die nur außerordentliche Mitglieder des AK sind, offenbar deswegen vorgezogen, weil sie für die Leitung der Kirche als Senat des Papstes (Kardinäle) bzw. als Ortsoberhirten und persönliche Oberhirten eine größere Bedeutung besitzen als jene.

<sup>25</sup> c. 223 § 1 n. 4; § 2.

## (1) Gefreite Äbte und Prälaten

Die gefreiten Äbte und Prälaten haben zwar eigenberechtigte ordentliche Oberhirtengewalt<sup>26</sup>, aber ihr Eigenrecht ist kirchlicher Herkunft<sup>27</sup>. Sie sind deshalb von den Bischöfen wesentlich verschieden und können nicht zu den Teilnehmern göttlichen Rechtes gezählt werden. Sie stehen dem Papst nicht als kraft göttlichen Rechtes eigenberechtigte Hirten ihrer Herden und Zeugen des Glaubens gegenüber<sup>28</sup>. Sie sind nach gemeinem Recht immer einzuladen und haben beschließende Stimme<sup>29</sup>.

## (2) Personaloberhirten

Ebenfalls nach gemeinem Recht immer einzuladen und mit beschließendem Stimmrecht versehen sind der Abtprimas, die Abtpräsidien der monastischen Kongregationen und die höchsten Oberen der exemten priesterlichen Verbände<sup>30</sup>. Die Einladung der höchsten Oberen nichtexemter priesterlicher Verbände ist dem Ermessen des Papstes anheimgestellt; entschließt er sich, sie einzuladen, so steht dem Papst die Entscheidung zu, ob sie beschließende oder beratende Stimme erhalten sollen<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> c. 323.

<sup>27</sup> Eichmann-Mörsdorf I<sup>o</sup> 425. Der gefreiten Abtei und Prälatur entspricht im ostkirchlichen Recht die Einrichtung des Exarchats.

<sup>28</sup> Der CIC führt sie unter denen auf, die an der päpstlichen Gewalt teilhaben (*Liber secundus*, *Parl prima*, *Sectio II*, *Tit. VII*).

<sup>29</sup> c. 223 § 1 n. 3.

<sup>30</sup> c. 223 § 1 n. 4. Zu den Arten der Ordensoberhirten vgl. *LThK*<sup>2</sup> I 93. 96; IV 663.

<sup>31</sup> c. 223 § 1 n. 4. Die Stellung der höchsten Oberen exemter priesterlicher Verbände ist grundsätzlich eine andere als die der nichtexemten. Denn sie sind Hierarchen, persönliche Oberhirten (c. 198 § 1), sie haben hoheitliche Hirtengewalt im äußeren Bereich. Dank der Exemption sind diese Verbände von der Gewalt des Ortsoberhirten grundsätzlich befreit. So vertreten ihre Oberen eine Gemeinschaft, die von dem Ortsoberhirten nur in eingeschränkter Weise als auf dem AK vertreten angesehen werden kann. Indes ist die Exemption nicht unbeschränkt; gerade in den wichtigen Materien des Glaubens und des Gottesdienstes etwa bleibt die Oberhoheit des Ortsoberhirten auch über die Exemten erhalten. Weil die Exemption keine totale und bloß menschlichen Rechtes ist, müssen die Exemten grundsätzlich als bereits durch den Ortsoberhirten auf dem AK vertreten angesehen werden, in dessen Gebiet ihre Niederlassungen sich befinden. — Erst recht gilt dies für die nichtexemten priesterlichen Verbände. — Vgl. auch die Ausführungen bei *Ladlocat* 154 s. 289 s. Nach ihm haben nur die Regularäbte mit quasibischöflicher Jurisdiktion kraft Privilegs auf dem AK beschließende Stimme. Nach Bouix III 386 sind die exemten Äbte zum Konzil zu laden und haben beschließende Stimme ex privilegio et consuetudine, auch wenn sie keine quasibischöfliche Jurisdiktion über andere denn ihre Mönche haben.

Die klösterlichen Personaloberhirten können nicht als den gefreiten Äbten und Prälaten gleichgestellt angesehen werden; denn ihre Hoheitsgewalt ist nicht territorial, sondern personal bestimmt. Wenn schon die gefreiten Äbte und Prälaten aus der ordentlichen Kirchenverfassung, die eine Bischofsverfassung ist, herausfallen, dann um vieles mehr die Personaloberhirten. Denn während die gefreiten Äbte und Prälaten immerhin noch dem Grundsatz territorialer Aufgliederung der Kirche treu bleiben, verlassen die Personaloberhirten diesen Grundsatz und bilden auf personaler Grundlage eine eigene Hierarchie für die auf Grund der Exemtion der Hoheitsgewalt des Gebietsherrn entzogenen Untergebenen<sup>32</sup>. Die Personaloberhirten können deshalb noch weniger als die gefreiten Äbte und Prälaten zur Repräsentation der Gesamtkirche auf dem AK berechtigt sein. Sie können nicht leisten, was allein die kraft göttlichen Rechtes eigenberechtigten Gebietsherrn zu leisten vermögen, nämlich autorative Zeugen und Gesetzgeber zu sein<sup>33</sup>.

### (3) Titularbischöfe

Die Titularbischöfe sind nur außerordentliche Mitglieder des AK. Sie werden nach dem Ermessen des Papstes eingeladen oder nicht eingeladen. Werden sie eingeladen, besitzen sie, wenn das Einladungsschreiben nichts oder nichts Gegenteiliges enthält, beschließende Stimme<sup>34</sup>. Also auch das beschließende oder beratende Stimmrecht wird ihnen nach dem Ermessen des Papstes zugestanden.

Die Titularbischöfe bilden auf Grund ihrer bischöflichen Weihe keine Glieder der ordentlichen Kirchenverfassung. Daran kann das auch heute festgehaltene Prinzip der relativen Ordination nichts ändern<sup>35</sup>. Sie besitzen keine eigenberechtigte Hirtengewalt göttlichen Rechts über ein kirchliches Teilreich. Es ist ihnen keine Herde unterstellt, die sie kraft eigenen Rechtes regieren. Sie haben niemanden zu repräsentieren. Ihrer bischöflichen Weihe fehlt die Ergänzung durch die hoheitliche Gebietsherrschaft über Untergebene. Weil sie keine Jurisdiktionsgewalt eigenen Rechtes besitzen und keinen Teil der Gesamtkirche repräsentieren, haben sie Sitz und Stimme auf dem AK nicht kraft göttlichen Rechtes, sondern nur kraft kirchlichen Rechtes<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Für die Exemtion vgl. LThK III<sup>2</sup> 1295 f.

<sup>33</sup> Was sie auf dem AK zu tun vermögen, kommt ihnen auf Grund päpstlicher Ermächtigung zu. Dieckmann II n. 734 p. 80 sagt im Hinblick auf die zum AK geladenen Nichtbischöfe vom Papst: *convocandis suam auctoritatem tribuit eosque idoneos reddit, qui ut iudices assideant sessionibus concilii*.

<sup>34</sup> c. 223 § 2.

<sup>35</sup> c. 348.

<sup>36</sup> Im Bereich der ordentlichen Kirchenverfassung werden die Titularbischöfe zur Hilfe der Residenzialbischöfe in der Spendung von Weihen, der Firmung und bei Konsekrationen verwendet. Weder in der Diözese, auf deren Titel



#### (4) Kardinäle

Auch Kardinäle, die nicht Residenzialbischöfe sind, nehmen nur kraft kirchlichen Rechtes an dem AK teil und haben nur kraft kirchlichen Rechtes beschließende Stimme<sup>37</sup>. Ihre Würde<sup>38</sup> bildet kein vom göttlichen Recht gefordertes Element der Kirchenverfassung. Diese Würde schließt keine eigenberechtigte Hirtengewalt göttlichen Rechtes ein. Im Konsistorium haben sie nur eine beratende Stellung<sup>39</sup>. Als päpstliche Beamte werden sie in den Kardinalkongregationen, in den kurialen Ämtern und Gerichtshöfen, in der *Sacra Paenitentia* und in verschiedenen Kommissionen tätig<sup>40</sup>, wobei sie regelmäßig stellvertretende Gewalt besitzen<sup>41</sup>.

sie geweiht sind, noch in jener, in der sie Dienst tun, haben sie — abgesehen von besonderer Übertragung — irgendwelche hoheitliche Befugnisse. Im Bereich der Missionsverfassung sind die Apostolischen Vikare regelmäßig und manchmal auch die Apostolischen Präfekten Titularbischöfe. Sie üben hoheitliche Hirtengewalt über ein Gebiet aus, für das sie nicht geweiht sind. Ihre Gewalt ist keine eigenberechtigte, sondern eine stellvertretende. Sie sind Vikare des Papstes, des Universalbischofs der Gesamtkirche (c. 1350 § 2). Vgl. Baumgarten 37; Schulte 247; J. Funk, Einführung in das Missionsrecht (Kaldenkirchen 1958) 50. Endlich werden häufig päpstliche Beamte und Gesandte zu Titularbischöfen ernannt. — Daß die Titularbischöfe, die als Hilfsbischöfe der Residenzialbischöfe oder im päpstlichen Auftrag als Gesandte oder Beamte tätig sind, keinerlei Anspruch auf Sitz und Stimme auf dem AK erheben können, ergibt sich aus dem Fehlen einer wenigstens bischofsähnlichen Hirtengewalt über ein Gebiet ohne weiteres. Aber auch die Titularbischöfe, die als Missionsoberhirten hoheitliche Hirtengewalt besitzen, stellen nur gleichsam Verdoppelungen des Papstes dar. Ihr Gebiet und ihre Untertanen werden bereits durch den Bischof von Rom repräsentiert, in dessen Namen und Auftrag sie Gewalt üben und welcher der alleinige Oberhirte aller Gläubigen ist, in deren Gebiet die ordentliche bischöfliche Organisation noch nicht errichtet ist. Vgl. auch Bouix III 382 ss. Anderer Ansicht ist Ladvoat 285 ss. und auch Barion in RGG III<sup>3</sup> 1804, nach dem das AK nur die bischöflich oder bischofsähnlich verfaßte Kirche repräsentiert, die Missionskirche, soweit sie von Apostolischen Vikaren oder Präfekten geleitet wird, hingegen nur, wenn diese Ordinarien Titularbischöfe sind und als solche eingeladen werden. Einseitig sind die Ausführungen bei V. Tizzani, *Les conciles généraux* II (Rom 1868) 603 ss.

<sup>37</sup> c. 223 § 1 n. 1. Vgl. c. 239 § 1 pr.

<sup>38</sup> Vgl. dafür cc. 230—241.

<sup>39</sup> Sägmüller I<sup>4</sup> 525.

<sup>40</sup> cc. 242—264. Vgl. allgemein darüber: K. Mörsdorf, *Rechtsprechung und Verwaltung im kanonischen Recht* (Freiburg i. Br. 1941).

<sup>41</sup> Weil die Kardinäle, die nicht Residenzialbischöfe sind, keine eigenberechtigte Hirtengewalt göttlichen Rechts über ein kirchliches Teilreich haben, repräsentieren sie nicht eine Bischofskirche. Insofern sie Stellvertreter des Papstes sind, verdoppeln sie nur dessen Stimme. — Vgl. auch Ladvoat 277; Schulte 247. — Ladvoat 280 s. sucht das Stimmrecht der Priester auf den AK wie folgt zu erklären: Die Priester empfangen bei ihrer Weihe von Christus eine *potesta secundaria, radicalis et remota iudicandi in Conciliis*, wie sie auch

#### b) Mit beratender Stimme

Die Teilnehmer mit beratender Stimme werden nach dem Ermessen des Papstes eingeladen. Es handelt sich dabei um Theologen und Kanonisten<sup>42</sup>, die für eine gutachtliche Tätigkeit auf dem AK in Frage kommen. Sie sind immer nur außerordentliche Mitglieder des AK.

#### 4. Stellvertreter ordentlicher Mitglieder

Der Vertreter eines mit beschließender Stimme ausgestatteten ordentlichen Teilnehmers hat kein irgendwie geartetes Stimmrecht. Er darf nur den öffentlichen Sitzungen beiwohnen und nach Beendigung des Konzils die Akten als Zeuge des Geschehens, nicht als Träger hoheitlicher Befugnis, unterschreiben<sup>43</sup>. Die auffällig ungünstige Stellung des Vertreters ist bei allen in c. 223 § 1 genannten Teilnehmern mit Ausnahme der Diözesanbischöfe berechtigt. Denn sie stellen keine wesentlichen Glieder der auf göttlichem Recht beruhenden Kirchenverfassung dar. Sie ist aber bei den Diözesanbischöfen ein Hemmnis der Feststellung des gemeinkirchlichen Glaubens und des gesetzgeberischen Willens der Gesamtkirche. Das kirchliche Recht ist der Stellvertretung im allgemeinen günstig gesinnt<sup>44</sup>, so daß der Ausschluß der Vertreter der abwesenden Diözesanbischöfe vom Stimmrecht schwer zu verstehen ist<sup>45</sup>.

mit der Weihe die *potestas secundaria, remota et radicalis* zur Spendung der Firmung empfangen. Wenn sie nämlich eine solche Gewalt bei ihrer Weihe nicht empfangen, könnte ihnen das *ius suffragii definitivi* oder die Firmgewalt nicht von der Kirche verliehen werden; denn die Kirche kann die Gabe der Unfehlbarkeit denen nicht verleihen, die sie nicht vom Heiligen Geist empfangen haben. Aber die Priester empfangen bei ihrer Weihe nicht eine *potestas primaria, proxima et iurisdictionalis*; denn diese Gewalt ist von Christus nur den Bischöfen gegeben worden. Daher können die Priester beschließende Stimme auf den Konzilien ebensowenig ohne die Zustimmung und Erlaubnis der Kirche haben, wie sie die Firmung gegen den Willen der Kirche spenden können. Sie können aber nicht einmal im Notfalle die Firmung ohne Ermächtigung der Kirche (*repugnante Ecclesia*) spenden; andernfalls wäre die Spendung nichtig. Also bedürfen sie zur beschließenden Stimme auf den Konzilien der Zustimmung der Kirche. *Ius et exercitium suffragii definitivi* steht ebenso wie *ius et exercitium administrandi Sacramenti Confirmationis* den Bischöfen zu; es kann den Priestern aber Recht und Ausübung eingeräumt werden, wenn es dem Konzil oder der Kirche so gut scheint.

<sup>42</sup> c. 223 § 3.

<sup>43</sup> c. 224.

<sup>44</sup> Vgl. Eichmann-Mörsdorf I<sup>o</sup> 231. Während in der Regel der Vertreter die Stelle des Vertretenen einnimmt, nehmen die stellvertretenden Teilnehmer an Konzilien den Platz nach den eigenberechtigten Teilnehmern desselben Ranges ein (c. 106 n. 1).

<sup>45</sup> Dem Papst wird die Stellvertretung ohne weiteres zugebilligt (c. 222 § 2). Vgl. Bouix III 398; Schulte 73. A. Blat, *Commentarium textus CIC II: De personis* (Rom 1921) 206 meint, ein Teilnehmer mit beratender Stimme erlange als Vertreter eines abwesenden Mitgliedes des AK beschließende Stimme. —

## Verlegung, Vertagung, Auflösung

Für Verlegung<sup>46</sup>, Vertagung<sup>47</sup> und Auflösung<sup>48</sup> des AK ist allein der Papst zuständig<sup>49</sup>, der für diese Maßnahmen nicht die Zustimmung der Konzilsväter einzuholen gehalten ist<sup>50</sup>. Stirbt der Papst nach der Einberufung des Konzils vor der Eröffnungssitzung<sup>51</sup> oder während des Konzils<sup>52</sup>, so wird das AK ohne weiteres unterbrochen, bis der neue Papst, der in ordentlicher Weise, d. h. vom Kardinals-

Weder zu den ordentlichen noch zu den außerordentlichen Mitgliedern des AK gehören jene Hoheitsträger, die bereits ein Stellvertretungsamt bekleiden, also der Generalvikar und der Kapitelsvikar einerseits, die Apostolischen Präfekten, Vikare und Administratoren andererseits (sofern sie nicht auf Grund ihrer Bischofsweihe als außerordentliche Mitglieder eingeladen werden). Der Generalvikar ist Stellvertreter des Bischofs, der Kapitelsvikar Stellvertreter des Kapitels, der Apostolische Präfekt, Vikar und Administrator sind Stellvertreter des Papstes. Der Papst soll auf einem AK nicht unter dem Weisungsrecht anderer stehende und völlig von ihnen abhängige Personen (Generalvikar), auch nicht interimistische Oberhirten (Kapitelsvikar) und auch keine Schatten seiner selbst (Apostolischer Präfekt, Vikar, Administrator) um sich haben. Der Stellvertreter handelt im Namen eines anderen. Ihm geht regelmäßig die Gewaltfülle und die Last der Verantwortung ab, die dem Träger eigenberechtigter Hirtengewalt eigen ist. Er ist in der Ausübung seiner Gewalt an die Weisungen des Vertretenen gebunden (ausgenommen der Kapitelsvikar). Am ehesten wäre noch die Anwesenheit des Kapitelsvikars auf dem AK zu billigen. — Vor allem für die Geschichte vgl. Ph. Hofmeister, *Les représentants des prélats aux synodes: Revue de droit canonique* 8 (1958) 195—206.

<sup>46</sup> Transferre besagt die Verlegung der konziliären Verhandlungen von einem Ort an einen anderen. Die Verlegung hat zur Folge, daß an dem bisherigen Ort gepflogene Verhandlungen fernerhin rechtsunwirksam sind.

<sup>47</sup> Suspendere bedeutet die zeitliche Verschiebung. Der Gang der Verhandlungen wird für bestimmte oder unbestimmte Zeit unterbrochen, ohne daß eine Beendigung des Konzils einträte. In der Zeit der Suspension getätigte konziliäre Handlungen wären nichtig.

<sup>48</sup> Dissolvere meint die Auflösung des Konzils, so daß es aufhört, zu existieren. Weiterhin vorgenommene Sitzungen wären unerlaubt, gefaßte Beschlüsse unwirksam.

<sup>49</sup> c. 222 § 2.

<sup>50</sup> Leo X., const. Pastor aeternus, Lat. V, 19 dec. 1516, § 6 (Fontes I n. 70 p. 121); Pius IX., litt. ap. Postquam Dei munere, 20 oct. 1870 (Fontes III n. 557 p. 48 s.): *motu proprio, eiusdem Vaticani Oecumenici Concilii celebrationem usque ad aliud opportunius et commodius tempus per hanc Sanctam Sedem declarandum, Apostolica auctoritate tenore praesentium suspendimus, et suspensam esse nunciamus.*

<sup>51</sup> Blat 210.

<sup>52</sup> Eisele 43.

kollegium zu wählen ist<sup>53</sup>, die Wiederaufnahme und Fortsetzung anordnet<sup>54</sup>. Ohne den Papst ist ja das Konzil nicht mehr allgemein.

#### IV

#### Die Gewalt des AK

Das AK hat die höchste Gewalt über die ganze Kirche<sup>55</sup>. Das heißt, daß die zum AK versammelten und mit dem Papst vereinten Bischöfe die höchste Gewalt über die ganze Kirche haben. Es besagt nicht, daß Papst und Bischöfe in gleicher, gleichwesentlicher und gleichwichtiger Weise Anteil an der höchsten Gewalt des AK haben. Da werden Unterschiede bestehen, wenn diese auch nicht so tief gehen können, daß den Bischöfen nicht mehr ein echter Anteil an der höchsten Gewalt über die ganze Kirche zukäme. Die Aussage, daß dem AK die höchste Gewalt über die ganze Kirche zukommt, muß mit zwei anderen Aussagen des CIC in Übereinstimmung stehen. Die eine besagt, daß die Bischöfe die Nachfolger der Apostel und durch göttliche Einsetzung den einzelnen Kirchen vorgesetzt sind, die sie mit ordentlicher Gewalt leiten unter der Autorität des Papstes<sup>56</sup>; die Residenzialbischöfe sind die ordentlichen und unmittelbaren Hirten in den ihnen anvertrauten Diözesen<sup>57</sup>. Die andere besagt, daß der Bischof von Rom, der Nachfolger des Apostels Petrus im Primat, nicht nur einen Ehrevorrang, sondern die höchste und volle Jurisdiktionsgewalt über die gesamte Kirche in allem, was den Glauben und die Sitten, die Zucht und die Leitung der Kirche angeht, besitzt<sup>58</sup>. Es erheben sich die beiden Fragen, wie die Bischöfe als Inhaber von Hirtengewalt über ein kirchliches Teilreich an der höchsten Gewalt über die ganze Kirche teilhaben können und wie das AK die höchste Gewalt innehaben kann, die doch in derselben Weise dem Papst zugesprochen wird.

<sup>53</sup> Pius XII., const. ap. Vacantis Apostolicae Sedis, 8 dec. 1945, Tit. II, Cap. I, n. 33 (AAS 38, 1946, 75 s.): *electio novi Pontificis ab uno S.R.E. Cardinalium Collegio semper et exclusive fieri debet, minime vero ab ipso Concilio, cuius acta quae quomodocumque privativum ius Sacri Cardinalium Collegii auso temerario labefactare viderentur, ipso iure irrita declaramus, atque etiam omnino exclusis ab eadem electione peragenda quibuslibet aliis personis cuiusvis, licet ipsius Concilii, auctoritate forte deputandis, praeter Cardinales praedictos.*

<sup>54</sup> c. 229. Das AK sukzediert also nicht in die Jurisdiktion des Papstes (Eisele 43). Vgl. noch Scherer I 667 f.

<sup>55</sup> c. 228 § 1.

<sup>56</sup> c. 329 § 1.

<sup>57</sup> c. 334 § 1.

<sup>58</sup> c. 218 § 1.



## 1. Teilhabe der Bischöfe an der höchsten Gewalt über die ganze Kirche

Die mit dem Papst zum AK versammelten Bischöfe haben das Lehramt und die Leitung für die Gesamtkirche inne. Ihre Gewalt erstreckt sich auf den gesamten katholischen Erdkreis und auf alle Getauften. Das Kollegium der Bischöfe entscheidet dabei auch für die Gebiete und die Untertanen jener Bischöfe, die etwa nicht anwesend waren oder in der Abstimmung unterlagen<sup>59</sup>.

Die Bischöfe haben als Mitglieder des Kollegiums der Bischöfe mit dem Bischof von Rom an der Spitze die Aufgabe und Befugnis, die Herde Gottes auf dem ganzen Erdkreis zu weiden. In ordentlicher Weise üben sie diese Aufgabe und Befugnis in der Leitung ihrer Diözesen aus. In außerordentlicher Weise kommen sie ihrer Sendung nach, wenn sie an dem AK teilnehmen. Was in ihrer bischöflichen Gewalt immer schon enthalten ist, nämlich die Verantwortung für die Gesamtkirche<sup>60</sup>, das wird auf dem AK vor aller Welt sichtbar. Wenn sich die bischöflichen Träger hoheitlicher Hirtengewalt für ein kirchliches Teilreich mit dem Träger des höchsten Hirtenamtes auf dem AK vereinen, gewinnen sie als Lehrer und Hoheitsträger Anteil an der höchsten Gewalt des Papstes über die ganze Kirche. Es wird dem Papst nichts von seiner Gewalt entzogen, aber seine höchste Gewalt verbreitet sich gleichsam auf die zum AK versammelten Bischöfe. Die Bischöfe werden der höchsten Gewalt teilhaftig, freilich in einer abhängigen Weise<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Vgl. M. J. Scheeben in *Wetzer-Welte* III<sup>2</sup> 785.

<sup>60</sup> K. Rahner, *Primat und Episkopat*. Einige Überlegungen über Verfassungsprinzipien der Kirche: *Stimmen der Zeit* 161 (1957/1958) 334 führt aus, daß auch der sein Bistum regierende Bischof eine Verantwortung für die Gesamtkirche hat, indem er sich für die Verfügung der Gesamtkirche so offen hält, daß alles, was in seiner Diözese geschieht, in „Kommunion“ mit der Gesamtkirche bleibt und auf die Gesamtkirche wirken kann. Für den altkirchlichen Grundbegriff der *Communio* vgl. L. Hertling, *Communio und Primat: Miscellanea historiae Pontificia* 7 (1943) 3—48, besonders 43 f. — Auch auf dem ersten Vatikanischen Konzil wurde mehrfach daran erinnert, daß die Bischöfe mit dem Papst die Sorge für die ganze Kirche haben. Vgl. *Dejaifve*, *Le premier des évêques* 569 s.; *Dieckmann* II n. 725 p. 71; n. 732 p. 78.

<sup>61</sup> Der Papst ist nicht die einzige Autorität auf dem AK. Auch die Bischöfe sind eine Autorität. Sie sind nicht bloße Ratgeber des Papstes, sondern wahre Träger hoheitlicher Hirtengewalt mit einem echten und unersetzbaren Entscheidungsrecht (vgl. Bouix III 410 ss.). Die AK urteilen und definieren nicht kraft der Autorität des Papstes, sondern im Namen Christi und der Kirche. Die Bischöfe sind nur dann wahre Lehrer (c. 1326) und Hoheitsträger (c. 1323 § 2) auf dem AK, wenn sie auf ihm ihre ordentliche Gewalt, nicht eine delegierte Gewalt ausüben (vgl. A. Hagen, *Prinzipien des katholischen Kirchenrechts*, Würzburg 1949, 134 f.). Es ist daran festzuhalten, daß die Bischöfe auf

## 2. Oberhoheit des Papstes

Der Papst steht über jedem einzelnen Bischof und über der Gesamtheit der zum AK versammelten Bischöfe<sup>62</sup>. Auch während des AK behält der Papst seine höchste Gewalt über die ganze Kirche<sup>63</sup>. Man kann erst dann von einem AK sprechen, wenn der Papst in der ihm gebührenden Weise und mit den ihm zustehenden Rechten, also als Inhaber des Jurisdiktionsprimates, daran beteiligt ist<sup>64</sup>. Der Papst mit seinen Rechten der Berufung, des Vorsitzes und der Bestätigung gehört begriffsnotwendig zum AK.

Die Frage nach der Superiorität des Papstes über das Konzil oder des Konzils über den Papst ist falsch gestellt. Das AK kann nicht über dem Papst stehen, weil es ein AK ohne den Papst nicht gibt. Wenn aber der Papst bereits zum AK gehört, dann kann kein Widerstreit zwischen dem Papst ohne den zum AK versammelten Episkopat und dem Papst mit dem zum AK versammelten Episkopat entstehen. Denn beide Male ist die Zustimmung des Papstes bzw. der Wille des Papstes allein imstande, verpflichtendes Recht zu setzen. Der Papst kann nicht über sich selbst stehen. Ob mit AK oder ohne AK, man kommt immer an den Papst. Der Papst kann aber auch nicht über dem AK stehen, weil er an der

---

dem AK eine Gewalt ausüben, die nicht von der päpstlichen Gewalt abgeleitet ist (gegen DDC III 1284), die aber von der päpstlichen Gewalt abhängig bleibt, die nicht selbstgenügsam und in sich unvollständig ist. Die Selbständigkeit der Bischöfe auf dem AK ist eine relative. — Ladvoat 406 ss. vertritt die Ansicht, daß die Konzilien ihre Gewalt nicht vom Papst, sondern unmittelbar von Christus erhalten, wie auch die Bischöfe ihre Gewalt unmittelbar von Christus erhalten. Niemals habe ein Konzil gesagt, es urteile und definiere kraft der Autorität des Papstes, sondern alle erklären einstimmig, daß sie im Namen Christi und der Kirche urteilen. Erhielten die Konzilien ihre Gewalt unmittelbar vom Papst, so wären die Bischöfe nicht mehr *iudices iure divino et ordinario*, sondern nur Räte und Richter auf Grund der Freigebigkeit des Papstes (*tantum Consilarii vel Iudices ex liberalitate Summi Pontificis*). — H. Barion in RGG III<sup>3</sup> 1803 f. bezeichnet das AK als formal kollegiales gesamtkirchliches Leistungsorgan, das — im Rahmen des Zusammenwirkens mit dem Papst — eigenständiger, nicht erst vom Papst bevollmächtigter Träger der höchsten kirchlichen Gewalt ist.

<sup>62</sup> cc. 329 §§ 1, 2. 330. 222. Vgl. Dieckmann II n. 738 p. 83; Hagen 134. Dieser hebt mit Recht hervor, daß der zum AK versammelte Gesamtepiskopat dem Papst weder übergeordnet noch gleichgeordnet ist. Der Papst ist qualifiziertes Mitglied des AK, insofern er Leiter und Haupt der Kirche ist und dies immer und überall bleibt; er kann niemals des Primats entkleidet werden.

<sup>63</sup> Der Papst behält während des AK seine höchste Gewalt über die ganze Kirche ungemindert und uneingeschränkt. Er kann von ihr auch während des AK ohne die Zustimmung der versammelten Bischöfe Gebrauch machen.

<sup>64</sup> Welche Folgerungen dieses Erfordernis für die Unfehlbarkeit und Verpflichtungskraft konziliärer Entscheidungen hat, untersucht Bouix III 414 ss. Vgl. auch Scherer I 669.

Spitze des AK steht. Man kann sinnvoll nur fragen, ob die Gesamtheit der Bischöfe ohne den Papst über dem Papst steht. Diese Frage ist zu verneinen. Denn höchste Gewalt über die ganze Kirche haben die zum AK versammelten Bischöfe nur mit dem Papst als dem Haupt des AK. Eine Berufung vom Papst an ein AK ist daher sinnlos. Sie ist nichts anderes als ein Gehen vom Papst zu dem (von den Bischöfen umgebenen) Papst<sup>65</sup>.

Von zwei verschiedenen Trägern der höchsten Gewalt in der Kirche kann nur mit Einschränkung gesprochen werden. Der Papst allein als Träger der höchsten Gewalt und das AK als Träger der höchsten Gewalt sind durch die Unentbehrlichkeit des Papstes für die Konstituierung des AK untrennbar miteinander verknüpft. Es handelt sich beide Male um die gleiche höchste Gewalt in verschiedener Erscheinungsweise<sup>66</sup>. Die höchste Gewalt des Papstes und die höchste Gewalt des AK stehen nicht eigentlich nebeneinander, sie stehen vielmehr ineinander<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> cc. 228 § 2. 1880 n. 1. 2332. Der oberste Richter der Kirche hat keinen Gerichtsstand auf Erden: cc. 218 § 1. 1579. Vgl. DDC I 807 ss.; Hagen 114.

<sup>66</sup> Blat 208 unterscheidet die höchste Gewalt des Papstes als „ursprünglicher“ (oder „hauptsächlicher“, *principalior*) von der höchsten Gewalt des AK. Denn im Papst sei sie hauptsächlich und von ihm werde sie Tag für Tag für alle allgemeinen und besonderen Angelegenheiten der Kirche ausgeübt, also ordentlich und beständig; die Gewalt des AK aber erstrecke sich zwar der Anlage nach ebenso auf alle diese Angelegenheiten, werde jedoch nur hinsichtlich der Dinge ausgeübt, zu deren Erledigung es berufen wurde, also außerordentlich und zeitweise. Die persönliche Gewalt des Papstes überragt die des AK, insofern von ihm die Existenz des AK abhängt, er diesem präsidiert und von ihm die höchste Gewalt des AK abgeleitet wird, ihm die Konzilsväter untergeben sind und die Konzilsbeschlüsse von ihm volle Verbindlichkeit empfangen. Ähnlich DDC III 1298; Hagen 135. Sowenig der Papst der Gewalt des AK bedarf, um seine höchste Gewalt zu besitzen und auszuüben, so notwendig bedarf das AK der Gewalt des Papstes, um höchste Gewalt über die ganze Kirche zu besitzen und auszuüben. — Für das Verhältnis von Unfehlbarkeit der Kirche einerseits und Unfehlbarkeit des Papstes bzw. des AK anderseits vgl. R. Aubert, *L'ecclésiologie au concile du Vatican: Le concile et les conciles* (Paris 1960) 282.

<sup>67</sup> Vielleicht kann man die höchste Gewalt des Papstes und die höchste Gewalt des AK mit einer Kugel vergleichen, die je nach dem in der Kugel herrschenden Luftdruck einen größeren oder geringeren Durchmesser hat. Die Kugel bleibt wesentlich immer die gleiche. So bleibt auch die der Kirche von Christus übertragene höchste Gewalt die gleiche, einerlei ob sie vom Papst allein oder ob sie von ihm unter Mitwirkung der Bischöfe ausgeübt wird. — Wenn es auch richtig ist, daß das Konzil durch seinen Beitritt den Definitionen des souveränen und unfehlbaren Papstes keine höhere Autorität geben und die päpstlichen Rechte durch die Mitwirkung des Episkopats nicht erweitern kann, wie Eisele 93 ausführt, so ist doch an dem Qualitätsunterschied zwischen Kathedralentscheidung und Konzilsbeschluß festzuhalten. Die Repräsentation der Kirche, die sowohl durch den Papst für sich als auch durch das AK erfolgt, ist eine jeweils verschiedene. Der Papst repräsentiert mehr die Einheit, das

### 3. Gegenseitige Verwiesenheit von Papst und Bischöfen

Die Struktur des AK ist grundsätzlich keine andere als die Struktur der Kirche selbst. Diese ist eine im Bischof von Rom als ihrem Einheitsprinzip zentrierte Bischofsverfassung. Es besteht eine Polarität und ein wechselseitiger Bezug zwischen Primat und Episkopat mit einem eindeutigen Vorrang des Primats vor dem Episkopat.

Papst und Bischöfe zusammen haben auf dem AK die höchste Gewalt über die ganze Kirche inne. Aber der Papst besitzt sie in unabhängiger Weise, die Bischöfe besitzen sie in abhängiger Weise. Der Papst hat sie auch außerhalb des AK ohne die Bischöfe, die Bischöfe haben sie nur versammelt auf dem AK zusammen mit dem Papst<sup>68</sup>.

Die Bischöfe als Gesamtheit sind auf dem AK ebenso unentbehrlich wie der Papst. Ein AK gibt es weder ohne den Papst noch ohne die Bischöfe. Jedoch ist allein der Papst persönlich unentbehrlich und unersetzlich, während jeder einzelne Bischof grundsätzlich entbehrlich und ersetzlich ist.

Der Papst bedarf der Mehrheit der Bischöfe, damit ein Konzilsbeschluß zustande kommt; allein oder mit einer Minderheit kann er keinen Konzilsbeschluß erlassen<sup>69</sup>. Aber auch die Mehrheit der Bischöfe bedarf der Zustimmung des Papstes, damit ein gültiger Konzilsbeschluß gefaßt wird.

Der Papst ist der Herr jedes einzelnen Bischofs außerhalb des AK und auf dem AK; er ist auch der Herr der Gesamtheit der auf dem AK versammelten Bischöfe. Dennoch kann er die Annahme eines Gesetzes nicht befehlen, ohne das Wesen des Konzils aufzuheben. Die Bischöfe sind Träger hoheitlicher Entscheidungsgewalt; aber sie können dieselbe nicht ausüben ohne die Zustimmung des Papstes.

Die Autorität eines Konzilsbeschlusses ist nicht höher als die einer Kathedralentscheidung. Beide gehen von einem Träger der höchsten Gewalt in der Kirche aus. Dennoch ist der Konzilsbeschluß gewichtiger und voller als die Kathedralentscheidung<sup>70</sup>.

---

AK mehr die Fülle der Kirche. Das Wesen der Kirche als einer auf den beiden Grundpfeilern des Episkopats und des Primats ruhenden Körperschaft wird offenkundig deutlicher sichtbar im AK. Sowerig die AK wesentliches Element der Kirchenverfassung sind (Hagen 135), so segensreich war jedoch ihre Wirksamkeit.

<sup>68</sup> Es sei noch verwiesen auf die Tatsache, daß das AK — auch abgesehen von der Unfehlbarkeit des päpstlichen Urteils — eine eigene Garantie der Unfehlbarkeit besitzt. Vgl. M. J. Scheeben in *Wetzer-Welte* III<sup>2</sup> 801 f.

<sup>69</sup> S. VIII: Abstimmung.

<sup>70</sup> Vgl. dafür M. J. Scheeben in *Wetzer-Welte* III<sup>2</sup> 803 f.



## V.

### Vorsitz

Die Leitung des AK ist ein Teil der Regierung der Kirche. Kraft seines Jurisdiktionsprimates steht dem Papst die Leitung der ganzen Kirche zu. Also gebührt dem Papst der Vorsitz auf dem AK<sup>71</sup>. In der Hauptstellung des Papstes über die Kirche ist sein Vorsitz auf jener Gesamtdarstellung der Kirche, die sich im AK vollzieht, begründet. Er ist der Bischof der Bischöfe, und diese Funktion nimmt er auch auf dem AK wahr. Die Bischofsversammlung des AK ist nicht einem Parlament zu vergleichen, das einem Monarchen gegenübersteht. Vielmehr gehört der Papst in diese Versammlung als Mitglied hinein und ragt zugleich als ihr Haupt über sie hinaus.

Der Papst übt den Vorsitz entweder persönlich oder durch seine Vertreter<sup>72</sup> aus. Diese müssen nicht Bischöfe, sondern können auch Priester oder andere Geistliche sein.

Der Vorsitz besagt die Geschäftsleitung. Diese ist wiederum nicht mit der Geschäftsleitung eines Parlaments durch einen aus der Mitte der Abgeordneten gewählten Parlamentspräsidenten zu vergleichen. Denn dieser erhält Amt und Vollmacht vom Parlament. Der Vorsitzende des AK hingegen übt den kraft göttlichen Rechtes in der Kirche bestehenden Jurisdiktionsprimat aus; er hat eine herrscherliche Stellung über den versammelten Bischöfen<sup>73</sup>.

## VI.

### Tagesordnung

Der Papst bestimmt, welche kirchlichen Angelegenheiten auf dem AK behandelt werden. Er wählt — in der Regel nach Rücksprache mit den Bischöfen — aus der Fülle der möglichen Gegenstände<sup>74</sup> die zu

<sup>71</sup> c. 222 § 2. Vgl. Bouix III 399; DDC III 1291; Sägmüller I<sup>3</sup> 498; I<sup>4</sup> 510.

<sup>72</sup> Wenn der Papst sich vertreten läßt, dann ist das AK zwar auch eine wahre und gültige Repräsentation der gesamten (lehrenden) Kirche, aber nicht auch eine absolute und adäquate, worin deren ganze Autorität real konzentriert wäre. In diesem Falle kann es zwar im Namen, aber nicht auch sofort mit der ganzen Kraft der (lehrenden) Kirche handeln; seine Beschlüsse bedürfen zu voller Rechtsverbindlichkeit eines vorausgehenden oder nachfolgenden päpstlichen Aktes (so M. J. Scheeben in *Wetzer-Welte* III<sup>2</sup> 788).

<sup>73</sup> Vgl. cc. 225. 226. Schon aus dem Vorsitz des Papstes ergibt sich, daß kein Beschluß formell als legitimer und wirklicher Konzilsbeschluß angesehen werden kann, der unter Protest oder ohne positive Zustimmung des Papstes oder seiner Legaten zustande käme (M. J. Scheeben in *Wetzer-Welte* III<sup>2</sup> 791).

<sup>74</sup> Das AK hat nicht nur die höchste Gewalt über die ganze Kirche, sondern auch die volle Gewalt. Kein Gegenstand ist grundsätzlich von der Behandlung ausgenommen. Vgl. E. Schneider in *LThK* VI 186.

behandelnden Gegenstände aus und legt sie den Konzilsvätern vor<sup>75</sup>. Diese aus der primatialen Gewalt fließende Befugnis des Papstes macht deutlich, daß der Papst der Herr auf dem AK bleibt.

Indes schließt das Recht des Papstes, die Tagesordnung des AK zu bestimmen, das Vorschlagsrecht der Bischöfe nicht aus. Die Bischöfe haben ein echtes Vorschlagsrecht<sup>76</sup>. Jedoch müssen sie ihre Vorschläge dem Konzilspräsidenten zur Billigung vorlegen<sup>77</sup>. Der Vorsitzende hat es in der Hand, die Vorschläge zur Behandlung zuzulassen oder sie abzulehnen. Selbst wenn die Mehrheit der Bischöfe die Behandlung einer bestimmten Angelegenheit verlangt, besteht für den Vorsitzenden keine Pflicht, sie zuzulassen<sup>78</sup>; der Papst kann nicht majorisiert werden.

## VII.

### Geschäftsordnung

Der Papst gibt dem AK die Geschäftsordnung<sup>79</sup>, ohne dazu der Zustimmung der Konzilsväter zu bedürfen<sup>80</sup>. Die Geschäftsordnung legt die Weise fest, in der die Tagesordnung zu behandeln ist, also das Verfahren der Anträge, Beratungen und Abstimmungen. An der Gestaltung der Geschäftsordnung läßt sich erkennen, inwieweit von Freiheit und Initiative der Konzilsväter gesprochen werden

---

<sup>75</sup> cc. 222 § 2. 226.

<sup>76</sup> Nach Sägmüller I<sup>4</sup> 514 A. 3 ergibt sich das bedingte Antragsrecht der Konzilsväter (c. 226) wesentlich daraus, daß die Konzilsväter Jurisdiktion über die ganze Kirche haben.

<sup>77</sup> Pius IX., litt. ap. Multiplices, 27 nov. 1869, n. II: De iure et modo proponendi (Fontes III n. 553 p. 33) ermahnte die Konzilsväter, Vorschläge zu machen: *Licet ius et munus proponendi negotia, quae in Sancta Oecumenica Synodo tractari debebunt, de iisque Patrum sententias rogandi nonnisi ad Nos, et ad hanc Apostolicam Sedem pertineat, nihilominus non modo optamus, sed etiam hortamur, ut si qui inter Concilii Patres aliquid proponendum habuerint, quod ad publicam utilitatem conferre posse existiment, id libere exequi velint.* Die Vorschläge mußten schriftlich einer besonderen Vorschlagskommission eingereicht werden, das öffentliche Wohl der Kirche, nicht bloß das Wohl einer Diözese betreffen, nützlich und opportun sein und dem ständigen kirchlichen Sinn und ihren unverletzlichen Traditionen entsprechen. Die Vorschlagskommission, die aus Kardinälen und Konzilsvätern bestand, sollte die Vorschläge sorgfältig prüfen und ihre Meinung bezüglich der Zulassung oder Abweisung dem Papst unterbreiten, der die endgültige Entscheidung treffen sollte.

<sup>78</sup> Dies betonte Pius IX. scharf; s. vorige Anmerkung.

<sup>79</sup> c. 222 § 2: *ordinemque servandum.*

<sup>80</sup> DDC III 1294.

kann. Das Mindestmaß an gewährter Freiheit ist die Freiheit der Meinungsäußerung<sup>81</sup>. Die Geschäftsordnung muß dem Wesen des AK gemäß sein<sup>82</sup>.

## VIII.

### Abstimmung

Am Schluß der Verhandlungen steht die *Abstimmung*, an der nur die Konzilsväter mit beschließender Stimme teilnehmen dürfen<sup>83</sup>. Die Stimmabgabe ist ein *hoheitlicher Akt*, und zwar nach dem Willen des kirchlichen Gesetzgebers ein höchstpersönlicher, für den Vertretung nicht zulässig ist<sup>84</sup>. Die Entscheidung erfolgt mit *Placet* bzw. *Non placet*; die Mißbilligung überhaupt könnte sicher auch durch Abgabe einer ungültigen Stimme ausgedrückt werden<sup>85</sup>.

<sup>81</sup> Jede unfehlbare Glaubensentscheidung, vielleicht auch jede andere Entscheidung muß durch eine sorgfältige Prüfung des zu entscheidenden Gegenstandes vorbereitet sein, ohne daß davon freilich die Rechtswirksamkeit oder die Unfehlbarkeit abhinge (Bouix III 429 ss. 433 ss.). Beschränkung des Initiativrechtes (vgl. c. 226) und Begrenzung der Redezeit können sich als notwendig erweisen. Antrag und Mehrheitsentscheidung auf Abbruch der Diskussion erscheinen als schwerwiegender Eingriff in die Freiheit, wenn nicht der letzte Vater, der sich zum Wort gemeldet hat, Gelegenheit erhielt, seine Ansicht vorzutragen. Freiheit der Abstimmung allein kann nicht die Freiheit der Diskussion ersetzen. Es liegt im Wesen kollegialer Verhandlungsweise, daß die Argumente eines Mitgliedes des Kollegiums den anderen mitgeteilt werden und daß sich die Entscheidung jedes einzelnen aus der eigenen Erkenntnis des Für und Wider erhebt. Vgl. Sägmüller I<sup>1</sup> 498; Scherer I 665 f. Nicht haltbar ist das, was M. J. Scheeben hierzu ausführt (Wetzer-Welte III<sup>2</sup> 793).

<sup>82</sup> Es muß der Charakter der Konzilsväter als autoritativer Lehrer und authentischer Zeugen gewahrt werden. Wenn auch der CIC nirgends die Bischöfe *veri iudices* nennt, so ist doch klar, daß die Sache vorhanden ist. Dies ergibt sich aus den Ausdrücken *sollemne iudicium* (c. 1323 §§ 1, 2) und *veri doctores seu magistri* (c. 1326). Die hoheitliche Entscheidungsbefugnis, die den Bischöfen auch auf dem AK eignet, verlangt, daß die Bischöfe für ihre Entscheidung nur einen Beweis benötigen, der ihre volle persönliche Überzeugung begründet. Dazu ist in aller Regel eine Debatte erforderlich. Sodann sind sie als ein Kollegium zu korporativem Handeln befähigt und berechtigt. Schließlich kann als legitimer Konzilsbeschluß nur der in Gemeinschaft mit dem Haupte erfolgende Beschluß der Mehrheit angesehen werden. Vgl. dazu M. J. Scheeben in Wetzer-Welte III<sup>2</sup> 799.

<sup>83</sup> Der Ausdruck *votum deliberativum* ist zutreffend für die Fälle einer Abstimmung, in denen neben der Zustimmung der Mehrheit der Abstimmenden noch eine ausdrückliche Bestätigung des Oberen erforderlich ist, vgl. cc. 223, 282, 286, 287, 575 § 2, 1406 § 1 n. 1. Ist eine solche Bestätigung nicht erforderlich, spricht man von *votum decisivum* (Sägmüller I<sup>1</sup> 315 A. 4; zum *suffragium decisivum* vgl. *Ladvocat* 94).

<sup>84</sup> c. 224 § 2.

<sup>85</sup> Der Abgabe einer ungültigen Stimme ist die Stimmenthaltung grundsätzlich gleichzustellen.

Die Mehrheit entscheidet, und zwar die Mehrheit der abgegebenen gültigen Stimmen<sup>86</sup>. Der Papst ist jedoch nicht verpflichtet, der Mehrheitsentscheidung der Bischöfe zu folgen<sup>87</sup>. Er kann auch mit der Minderheit stimmen, womit jedoch die Entscheidung aufhören würde, ein Konzilsbeschluß zu sein<sup>88</sup>.

Selbstverständlich muß wie die Beratung so auch die Abstimmung frei sein. Furcht, Zwang, Nötigung und arglistige Täuschung lassen einen freien Entschluß nicht zustandekommen. Eine Entschließung, die nicht frei ist, ist ungültig<sup>89</sup>.

## IX.

### Bestätigung der Beschlüsse

Ein Konzilsbeschluß liegt nur vor, wenn die in einer Abstimmung obsiegende Mehrheit der Bischöfe die Zustimmung des Papstes findet<sup>90</sup>. Die Bestätigung, die zur Rechtswirksamkeit und Verbindlichkeit der Entschließung erforderlich ist<sup>91</sup>, ist in dem Beitritt des Papstes zu der Entscheidung der Mehrheit gelegen<sup>92</sup>. Eine weitere und besondere Bestä-

<sup>86</sup> Vgl. c. 101 § 1 n. 1. Einstimmigkeit ist nicht verlangt (gegen Schulte 80). Abgestimmt wird nach Köpfen (Scherer I 666).

<sup>87</sup> Der Papst steht über der Gesamtheit der zum AK versammelten Bischöfe, so daß er selbst einer einstimmigen Entschließung der Bischöfe nicht zu folgen verpflichtet wäre (Baumgarten 55; Eisele 8). Vgl. DDC III 1291.

<sup>88</sup> Die Meinung ist irrig, daß auch die Entschließung einer Minderheit, welche die Zustimmung des Papstes erhält, ein Konzilsbeschluß sei. Dazu fehlt der Entschließung die Materie, d. i. die Mehrheit der Stimmen der Konzilsväter. Nicht nur dann, wenn der Papst der Meinung von nur ein paar Bischöfen beitrifft, liegt kein Konzilsbeschluß vor (so Sägmüller I<sup>3</sup> 499), sondern auch dann, wenn er einer sehr erheblichen Minderheit beitrifft (gegen Eisele 58). Es liegt dann eine päpstliche Kathedralentscheidung vor (vgl. Scherer I 665).

<sup>89</sup> Vgl. cc. 103. 104. Unzutreffend M. J. Scheeben in Wetzer-Welte III<sup>2</sup> 793.

<sup>90</sup> Das Gesetz (c. 227) drückt den gemeinten Sachverhalt mit den Worten aus, daß Konzilsdekrete endgültige Verpflichtungskraft nur haben, wenn sie vom Papst bestätigt und auf seine Weisung hin verkündet sind. Dazu ist zu bemerken, daß begrifflich ein Konzilsbeschluß nur vorliegt, wenn der Papst sich zustimmend geäußert hat. Die Mehrheitsbeschlüsse an sich sind Beschlüsse der Bischofsversammlung, dagegen keine gültigen Konzilsbeschlüsse. Die Existenz und Gültigkeit der Konzilsbeschlüsse tritt erst in dem Augenblick ein, in dem der Papst ihnen zustimmt (Baumgarten 55). Vgl. Eisele 93 ff.

<sup>91</sup> cc. 222 § 2. 227. Vgl. Sägmüller I<sup>3</sup> 101. 499. Für die Modalitäten der Bestätigung vgl. M. J. Scheeben in Wetzer-Welte III<sup>2</sup> 793 ff.

<sup>92</sup> Die Bestätigung ist notwendiger Bestandteil des Konzilsbeschlusses. Denn die Bischofsversammlung wird erst zum AK durch den Zutritt des Papstes. Nur wenn die — aus dem päpstlichen Haupt und den bischöflichen Gliedern bestehende — Struktur des AK in die Entscheidung eingeht, d. h. eben die Mehrheit der Bischöfe sich mit dem Papst zusammenfinden hinsichtlich eines



tigung erscheint darüber hinaus nicht erforderlich. Ohne die päpstliche Bestätigung ist die Mehrheitsentscheidung der Bischöfe nicht mehr als ein Gesetzgebungsvorschlag. Die Bestätigung des Papstes teilt der bischöflichen Entscheidung die verpflichtende Kraft mit; sie ist rechtsbegründend<sup>93</sup>. Die Zustimmung keines anderen einzelnen Bischofs ist für das Zustandekommen eines Konzilsbeschlusses an sich erforderlich. Die Zustimmung des Papstes allein ist unerlässlich<sup>94</sup>. Er ist ein unentbehrliches Mitglied des AK, das einzige Mitglied, das zugleich Haupt ist.

Die Verkündigung der Beschlüsse besagt ihre Kundmachung an die durch sie verpflichtete Gemeinschaft. Die Art und Weise ist dem Papst überlassen<sup>95</sup>. Wenn auch nicht die rechtliche Geltung, so doch die tatsächliche Wirksamkeit der Beschlüsse wird von der Veröffentlichung durch die Diözesanbischöfe abhängen. Dazu sind diese verpflichtet<sup>96</sup>. Die Überwachung der Durchführung obliegt in letzter Linie dem Papst<sup>97</sup>.

Auch den bestätigten Beschluß kann der Papst als Inhaber der höchsten Gewalt über die ganze Kirche jederzeit aufheben<sup>98</sup>.

---

Gegenstandes, ist ein Konzilsbeschluß vorhanden. — Der Beitritt des Papstes zu der Entscheidung der Konzilsmehrheit kann ausdrücklich oder stillschweigend sein (Sägmüller I<sup>a</sup> 101), die Bestätigung kann dem Konzil vorhergehen oder nachfolgen (DDC III 1295).

<sup>93</sup> Vgl. Leo XIII., ep. encycl. *Satis cognitum*, 29 iun. 1896 n. 30 (Fontes III n. 630 p. 492) mit dem Zitat aus Gelasius, ep. 26, ad episcopos Dardaniae, n. 5.

<sup>94</sup> Vgl. Dieckmann II n. 740 p. 84 s.: Die Zustimmung des Hauptes der Kirche ist notwendig, damit der Beschluß der ihm untergebenen Bischöfe wahrhaft ein konziliärer wird. — Eisele 92: Ohne die Zustimmung des unfehlbaren Papstes kann sich die Unfehlbarkeit des Konzils bzw. der Kirche nicht bestätigen.

<sup>95</sup> c. 227. Vgl. cc. 8 § 1. 9.

<sup>96</sup> Vgl. c. 336 § 1. Scherer I 136 f. bemerkt mit Recht, daß Quelle des objektiven Kirchenrechts ausschließlich die Gesetze des AK sind, nicht die Motivierungen, die gepflogenen Verhandlungen und Verwaltungsmaßnahmen anderer Art. Die Gesetze können selbstverständlich entweder allgemeine oder partikuläre sein.

<sup>97</sup> Vgl. cc. 336. 340.

<sup>98</sup> Vgl. Eisele 93. Glaubensentscheidungen eines vom Papst bestätigten AK sind selbstverständlich irreformabel. Vgl. E. Schneider in LThK VI 187.

# Schrift, Tradition und Primat bei Irenäus

Von P. Viktor Hahn, Hennef (Sieg), Kloster Geistingen

## I. Teil

Eine Untersuchung der Lehre des Irenäus über Schrift, Tradition und Primat wird ihren Ausgang nehmen müssen von den berühmten ersten vier Kapiteln des dritten Buches seiner fünf Bücher umfassenden „Entlarvung und Widerlegung der falschen Gnosis“, kurz „Adversus haereses“ genannt. Deshalb wird ein erster Abschnitt die Lehre des Bischofs wiedergeben, wie sie uns eine Analyse der genannten Kapitel bietet. — Der zweite Abschnitt wird in einer ordnenden Zusammenfassung, die über den Rahmen dieser vier Kapitel hinausgeht, eine Antwort geben auf die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition. — Der dritte Abschnitt nimmt schließlich Stellung zum Problem der römischen Bischofsliste und ihrer Bedeutung für den Primat.

Die Fragestellung ist durchaus nicht originell. Dennoch lohnt es sich immer wieder, im Bemühen um die theologische Erfassung jener drei Wirklichkeiten, Schrift, Tradition und Primat, sich dem Bischof von Lyon zuzuwenden, bei dem sich die erste ausführlichere Darlegung des Problems findet, das mit der Nennung der drei Begriffe gegeben ist.

## Die Lehre über Schrift und Tradition nach Adversus Haereses III, 1—4

Bei dem Werk „Adversus haereses“ handelt es sich keineswegs um eine Arbeit aus einem Guß, vielmehr erwachsen die einzelnen Teile dem Verfasser erst allmählich als Erweiterungen und Zusätze<sup>1</sup>. Er hat die von seinem Freund erbetene Darlegung und Widerlegung der gnostischen Systeme in den beiden ersten Büchern zu einem ersten Abschluß gebracht, will aber — über die Wünsche des Freundes hinausgehend<sup>2</sup> — in einem Abschnitt, „den man ‚positiv‘ nennen kann“<sup>3</sup> und der sich auf die Schrift stützt, die Widerlegung weiterführen und vervollkommen<sup>4</sup>. Bevor er jedoch damit beginnen kann, wird ihm durch das Ausweichen der Gnostiker von der Schrift auf geheime mündliche Überlieferungen<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Altaner, B., Patrologie, 1958, S. 119.

<sup>2</sup> Vgl. Adv. haer. III, praefatio. (Wenn nicht anders vermerkt, beziehen sich alle Irenäuszitate auf dieses Werk. Als Quellen wurden benutzt die Ausgabe von W. W. Harvey 1857 und F. Sagnard 1952 [erschieden nur III. Buch = Sources Chrét. 34].)

<sup>3</sup> Sagnard, F., Contre les Hérésies, livre III (= Sources Chrét. 34) 1952, S. 17.

<sup>4</sup> Vgl. III, praef.

<sup>5</sup> Vgl. III, 2, 1 f.

gleichsam ein Exkurs über die Tradition aufgezwungen<sup>6</sup>, der dieses Problem in den ersten vier Kapiteln des dritten Buches erledigt.

## I. Die Auseinandersetzung um die Wahrheit

Der Kampf der frühen Kirche um die Reinerhaltung der Lehre ist von Anfang an eine Auseinandersetzung um die Wahrheit. Dies wird bereits greifbar in den paulinischen Briefen und in der Theologie des Johannes<sup>7</sup>. Die Gefährlichkeit des Ringens mit der Gnosis läßt die Frage nach Glaube, Erlösung und Kirche einfachhin zur Wahrheitsfrage werden, ein Tatbestand, der bei Irenäus mit aller Deutlichkeit sichtbar wird.

Bereits in der Vorrede des dritten Buches wird gesagt, es gehe hier um „den allein wahren und lebenspendenden Glauben“<sup>8</sup>. Die ganze Absicht des Irenäus gilt der Darlegung der Wahrheit<sup>9</sup>, von der er in seiner „Epideixis“ sagt, es gäbe nur einen Weg, den Weg der lauterer Lehre, sie ist die Wahrheit<sup>10</sup>. Diese Wahrheit nehmen auch die Irrlehrer für sich in Anspruch „und sagen . . . , sie hätten die lautere Wahrheit gefunden“<sup>11</sup>, aber in Wirklichkeit sind sie Verfälscher der Wahrheit<sup>12</sup>.

Wenn klar geworden ist, daß es um die Wahrheit geht, ist es folgerichtig, weiterzufragen, wie man zur Wahrheit gelangt. Dieser Frage gelten die folgenden Darlegungen.

## II. Die Vermittler der Wahrheit sind die Apostel

Diese Antwort gibt Irenäus in aller Klarheit. Die Wahrheit ist bei den Aposteln, „denn der Herr aller Dinge gab seinen Aposteln die Vollmacht des Evangeliums. Durch sie haben wir die Wahrheit, d. h. die Lehre des Sohnes Gottes erkannt“<sup>13</sup>. Damit ist der Bischof auf den Zentralpunkt seiner Darlegung gestoßen: die Apostel sind die Vermittler der Wahrheit.

<sup>6</sup> Vgl. Reynders, D. B., *Paradosis* in: *Rech. de théol. anc. et méd.* V (1933), S. 189.

<sup>7</sup> Vgl. Gal 2, 14; 5, 7; 2 Kor 4, 2; Bultmann, R., *Aletheia* in: *ThWNT*, Bd. I., S. 242/248.

<sup>8</sup> III, praef.

<sup>9</sup> Vgl. Bonwetsch, N., *Die Theologie des Irenäus*, 1925, S. 31. Daß Irenäus die Wahrheitsfrage so ausdrücklich stellt, kann nicht überraschen, da er über seinen Lehrer Polykarp der Johanneischen Tradition eng verbunden ist.

<sup>10</sup> Vgl. *Epideixis* 1. (Benutzt wurden die Übersetzungen von Weber in der *BKV*, II; Tixeront in: *Rech. de Science Rel.* VI [1916], S. 361/432; Froidevaux, in: *Sources Chrét.* 62 [1959].)

<sup>11</sup> III, 2, 2.

<sup>12</sup> Vgl. III, 3, 4; 4, 3.

<sup>13</sup> III, praef.

Alle anderen Aussagen erhalten ihre Bedeutung von dieser Tatsache. „Durch keine anderen haben wir den Plan unseres Heiles kennengelernt als durch die, durch welche das Evangelium zu uns gekommen ist“<sup>14</sup>. Grundlage unseres Glaubens ist das, „was sie zunächst gepredigt, später aber nach dem Willen Gottes uns in den Schriften überliefert haben“<sup>15</sup>. Zu dieser Aufgabe der Predigt und Verkündigung wurden sie durch die Kraft des Heiligen Geistes befähigt, durch den sie „vollkommene Erkenntnis“ hatten<sup>16</sup>. So zogen sie in alle Welt und verkündeten die frohe Botschaft, „indem sie alle und jeder einzelne von ihnen das Evangelium Gottes hatten“<sup>17</sup>.

Es gibt demnach nur eine Wahrheit und nur ein Evangelium<sup>18</sup>, dieses aber findet sich bei den ganz für die Vermittlung dieses Evangeliums, dieser Wahrheit bereiteten Aposteln. An sie muß man sich halten. Der Anschluß an sie und ihre Lehre ist heilsnotwendig, denn „wenn jemand nicht mit ihnen übereinstimmt, verachtet er die, welche Teilhaber des Herrn sind, verachtet auch den Herrn selbst, verachtet aber damit den Vater und ist durch sich selbst verurteilt, da er sich seinem Heile widersetzt und ihm widerstrebt. Das aber tun alle Häretiker“<sup>19</sup>.

### III. Die Lehre der Apostel findet sich in Schrift und mündlicher Tradition

Worin die Verachtung der Apostel besteht, zeigt der Bischof mit der Feststellung: „Widerlegt man sie nämlich aus den Schriften, so lassen sie sich in Beschuldigungen aus gegen diese Schriften, als seien sie nicht zuverlässig, ohne Autorität und mehrdeutig. Auch könne aus ihnen die Wahrheit nur von denen erkannt werden, welche die Tradition kennen. Die aber sei nicht schriftlich überliefert, sondern durch die lebendige Stimme“<sup>20</sup>. Daraus geht klar hervor, daß für Irenäus die Lehre der Apostel in der Schrift zu finden ist, was mit der oben angeführten Aussage übereinstimmt, nach der die Apostel später ihre Predigt schriftlich nieder-

---

<sup>14</sup> III, 1, 1.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Vgl. ibid.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Zur Bedeutung des Begriffes der Einheit Irenäus vgl. Benoît, A., St. Irénée, Introduction à l'étude de sa théologie, 1960, S. 204. Der Gedanke der Einheit steht dem Denken der Gnosis konträr entgegen (vgl. S. 204 f.) und ist im eigentlichen Sinn als theologisches Argument erst bei Irenäus zu finden (vgl. S. 206).

<sup>19</sup> III, 1, 2.

<sup>20</sup> III, 2, 1.



gelegt haben. Mit dieser Zuerkennung der Schriften zu den Aposteln hat Irenäus ihre Autorität und Zuverlässigkeit hervorgehoben und gegen die Häretiker gesichert.

Die Berufung der Häretiker auf eine mündliche Überlieferung wird aber von Irenäus nicht abgelehnt, er nimmt vielmehr das Argument eines Rekurses auf die Tradition auf. Er verurteilt nicht den Rekurs auf die Tradition, er verurteilt das, was sie unter dieser Tradition verstehen, nämlich jeder sein eigenes System, „so daß wahrhaftig nach ihrer Auffassung die Wahrheit bald bei Valentin, bald bei Marcion, bald bei Cerinth ist“<sup>21</sup>. Dieser uneinheitlichen Überlieferung stellt er gegenüber „die Tradition, die von den Aposteln stammt und die durch die Nachfolger der Presbyter in den Gemeinden bewahrt wird“<sup>22</sup>. Aber auch diese Tradition erkennen die Häretiker nicht an, weil weder die Apostel noch der Herr selbst eine reine Lehre gehabt hätten, „und so stimmen sie (die Häretiker) offensichtlich weder mit den Schriften noch mit der Tradition überein“<sup>23</sup>.

Aus diesen Aussagen ist festzuhalten: bei der Frage nach der Lehre der Apostel denkt Irenäus zunächst an die Schrift<sup>24</sup>. Der Rekurs der Gnostiker auf eine mündliche Überlieferung wird von ihm jedoch nicht abgelehnt, sondern nur berichtigt: die Tradition, an die man sich halten muß, ist nicht menschliche Weisheit, sondern die Überlieferung der Apostel. Daß der Bischof hier die Tradition als mündliche Überlieferung versteht, wird daraus ersichtlich, daß die Häretiker sie ausdrücklich als mündlich hinstellen, Irenäus aber ihr Argument nur insofern verändert, als er den richtigen Ort bestimmt, wo diese (mündliche) Tradition zu finden ist.

#### IV. Die Lehre der Apostel findet sich in den Kirchen, in denen die Apostel gelehrt haben

Die Tradition der Apostel ist keine vage Größe, sie ist vielmehr greifbar: „Die Tradition der Apostel ist in der ganzen Welt verkündet und daher in jeder Kirche allen greifbar, welche die Wahrheit sehen wollen“<sup>25</sup>. „Daß es sich bei diesen Kirchen um apostolische Gemeinden handelt, wird aus zwei Aussagen klar. Einmal beruft sich Irenäus auf die Tatsache, daß hier noch die Bischöfe, welche die Apostel eingesetzt haben, bzw. deren

---

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> III, 2, 2.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Es darf nicht übersehen werden, daß der Exkurs über die Tradition seinem weitangelegten Schriftbeweis vorgelagert ist, zu dem er in III, 5, 1 ausdrücklich „zurückkehrt“.

<sup>25</sup> III, 3, 1.

Nachfolger bis zur Gegenwart auffindbar sind. Ferner nennt er diese Kirchen Lehrstuhl der Apostel, *ipsorum locus magisterii*<sup>26</sup>. Der Garant dafür, daß in diesen Gemeinden die apostolische Lehre erhalten blieb, ist die ununterbrochene Reihe der Nachfolger der von den Aposteln eingesetzten Bischöfe: „Wir können die aufzählen, welche von den Aposteln in den Gemeinden als Bischöfe eingesetzt wurden, sowie deren Nachfolger<sup>27</sup> bis auf uns<sup>28</sup>.“ Bereits oben sind wir der Feststellung begegnet, daß die apostolische Tradition „durch die Nachfolgen der Presbyter in den Gemeinden bewahrt wird“<sup>29</sup>. Die Wichtigkeit dieser ihrer Aufgabe wird deutlich in der Sorgfalt, mit der die Apostel diese Nachfolger auswählten, „sie wollten sie nämlich in der Tat vollkommen und in allem untadelig haben, die sie als Nachfolger zurückließen“<sup>30</sup>. Wenn es nun Geheimlehren gäbe, dann hätten die Apostel diese doch am ehesten hier überliefert, aber in diesen Gemeinden findet sich nichts von den häretischen Lehren und Hirngespinnsten<sup>31</sup>.

## V. Das Beispiel der römischen Sukzession

Für die Behauptung, die Sukzessionen der apostolischen Gemeinden angeben zu können, erbringt Irenäus den Beweis mit der Bischofsliste von Rom. „Weil es aber viel zu weit führen würde, in einem Buche wie diesem die Nachfolgen aller Kirchen aufzuzählen, zeigen wir (nur) die Tradition der größten, ältesten und allen bekannten, von den beiden berühmtesten Aposteln, Petrus und Paulus, gegründeten und errichteten Kirche in Rom auf. Diese Tradition, welche sie von den Aposteln hat, sowie der den Menschen verkündete Glaube gelangt durch die Nachfolgen der Bischöfe bis auf uns<sup>32</sup>.“ — Irenäus beschränkt sich auf eine Gemeinde. Der Grund dafür ist der enge Rahmen des Buches. Die Wahl fällt auf Rom, weil diese Gemeinde die älteste, größte, allen bekannte und vor allem die Gemeinde

<sup>26</sup> Ibid. — Diese Bischöfe der apostolischen Gemeinden sind in erster Linie Nachfolger der Apostel. Die Bischöfe der anderen Gemeinden besitzen die Nachfolgeschafft insofern, als sie in Gemeinschaft mit den ersteren leben. Vgl. dazu Ratzinger, J., Primat, Episkopat und Successio apostolica, in: *Catholica*, 13 (1959), S. 272 f. Von hier aus wird letztlich die Forderung des Irenäus klar, sich bei Unklarheiten an die apostolischen Gemeinden zu wenden (vgl. u. S. 245).

<sup>27</sup> Der Satz hat das Wort *successiones* und nicht (das von Irenäus seltener gebrauchte) *successores*. Wenn man will, mag man darin eine Andeutung dafür finden, daß das Amt der Lehrweitergabe über der Person des einzelnen Amtsträgers steht.

<sup>28</sup> III, 3, 1.

<sup>29</sup> III, 2, 2.

<sup>30</sup> III, 3, 1.

<sup>31</sup> Vgl. *ibid.*

<sup>32</sup> III, 3, 2.

ist, die auf die beiden bedeutendsten Apostel zurückgeht. Daß der letzte Grund der für Irenäus entscheidende ist, wird ohne weiteres klar aus seiner Absicht, gerade die Apostolizität der Gemeinde und der in ihr überlieferten Lehre zu zeigen. Diese Tatsachen sind bei der Übersetzung und Deutung des nun folgenden bekannten Satzes zu berücksichtigen.

Von der römischen Gemeinde sagt Irenäus: „Denn mit dieser Kirche muß wegen ihrer mächtigeren Ursprünglichkeit jede Kirche — d. h. die Gläubigen überall — übereinstimmen, (jede Kirche,) in der immer von denen, die überall sind (d. h. den Bischöfen der jeweiligen Kirche), die Tradition bewahrt ist, die von den Aposteln stammt<sup>33</sup>.“ — Nach dem Textzusammenhang ist in dieser Übereinstimmung keine juristische Notwendigkeit zu sehen, sondern eine tatsächliche<sup>34</sup>, denn der Gedankengang ist der: es gibt nur eine Wahrheit, und die ist bei den Aposteln zu finden, bzw. in den Gemeinden, die ihre Lehre unverfälscht weitergeben. Das trifft für alle apostolischen Gemeinden zu<sup>35</sup>. Gerade die Einheit der apostolischen Gemeinden in der Lehre ermöglicht die Beschränkung auf eine Gemeinde, deren Apostolizität in der Aufzählung der Nachfolgen erwiesen wird<sup>36</sup>. Daß man dazu die römische wählt, ergibt sich aus ihrer besonderen Art, vor allem aus ihrem doppelt apostolischen Ursprung. Die Wahl fällt auf Rom wegen seiner *potentior principalitas*, in der die erwähnten Elemente enthalten sind: *ecclesia antiquissima, maxima, omnibus cognita* und vor allem die Gründung durch Petrus und Paulus. Man wird daher mit Recht unter dieser *potentior principalitas*, die nur schwer zu übersetzen ist, da das griechische Original des Satzes nicht erhalten ist und der lateinische Ausdruck die ganze Weite von *principium* umschließt, eine „stärkere Apostolizität“ verstehen dürfen<sup>37</sup>.

Diese stärkere Apostolizität übt auf die anderen Kirchen auch einen Einfluß aus. Bei der an diesen Satz anschließenden Aufzählung der römischen Bischöfe erwähnt Irenäus das Eingreifen der römischen Kirche<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Ibid. — Diese Übersetzung scheint den nächstliegenden Sinn wiederzugeben (gegen Altaner, o. c., S. 121, Sagnard, o. c., S. 103 u. ibid. Anm. 2 and Bardy, G., *La théologie de l'église de St. Clément de Rome à St. Irénée*, 1945, S. 207 Anm. 4) und deshalb den Vorzug zu verdienen. Übrigens ist die Frage der letztlich gültigen Übersetzung dieses umstrittenen Satzes in diesem Zusammenhang nicht von entscheidender Bedeutung, da aus dem Kontext deutlich wird, was Irenäus sagen will.

<sup>34</sup> Vgl. auch Bardy, o. c., S. 206.

<sup>35</sup> Vgl. auch I, 10, 2 mit der Betonung der Einheit der Überlieferung in allen Gegenden der Welt.

<sup>36</sup> Vgl. III, 3, 3.

<sup>37</sup> Vgl. Sagnard, o. c., 107 (= Anm. 2 von S. 103).

<sup>38</sup> III, 3, 3. Daß Irenäus nicht vom Eingreifen des Clemens sondern der römischen Kirche spricht, mag ebenfalls (vgl. Anm. 27) als Hinweis gewertet werden, daß das Amt über der Person des Amtsträgers steht, es ist das Amt des Bischofs dieser bestimmten Gemeinde.

unter Clemens in die „nicht unbedeutende Revolte“ von Korinth. Dieses Eingreifen unterstreicht die Bedeutung der römischen Kirche, läßt ihr Übergewicht gegenüber den anderen apostolischen Kirchen deutlich werden. Dieses Übergewicht darf aber sicherlich nur im Sinne einer *prima inter pares* gedeutet werden. Zu mehr gibt der Text nicht Anlaß. Dies wird noch unterstrichen durch die wenigstens andeutungsweise Angabe zweier anderer Beispiele für die apostolische Sukzession: Polykarp, der von den Aposteln unterrichtet worden war, hat in der gleichen Weise — von ihnen als Bischof in Smyrna eingesetzt — ihre Lehre als allein wahre der Kirche überliefert<sup>39</sup>. „Diese Lehre bezeugen alle Kirchen in Asia und die bis heute dem Polykarp nachfolgen“<sup>40</sup>. Auch die Kirche von Ephesus wird — ohne jede Namensnennung von Nachfolgern — als Gründung des Paulus und Aufenthaltsort des Johannes „wahrhaftiger Zeuge der apostolischen Tradition“ genannt<sup>41</sup>.

Abschließend ist noch zu erwähnen, daß Irenäus den Nachweis aus der Sukzession als „vollkommen schlüssig“ erachtet<sup>42</sup>. Sie ist die Form, in der die apostolische Lehre weitergegeben wird: „In dieser Ordnung und in dieser Nachfolge — sagt er von der römischen Sukzession — kam die Tradition der Apostel in der Kirche und die Verkündigung der Wahrheit bis auf uns“<sup>43</sup>.

## VI. Nur in der Kirche ist die apostolische Tradition

Die Folgerung aus der Sukzession als Garanten der Überlieferung zieht der Bischof von Lyon ausdrücklich: nur in der Kirche ist die Wahrheit. Sie ist hier leicht zu finden, „da die Apostel in sie wie in eine reiche Schatzkammer“<sup>44</sup> vollends alles, was zur Wahrheit gehört, getragen haben, damit aus ihr jeder, der will, den Trunk des Lebens schöpfe“<sup>45</sup>. Wenn Unstimmigkeiten vorliegen, muß man sich an die apostolischen Kirchen wenden, denn wenn es keine Schriften gäbe, müßte man hierhin gehen, um von den Nachfolgern der Apostel die Überlieferung zu erhalten<sup>46</sup>.

<sup>39</sup> Vgl. III, 3, 4.

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> III, 3, 3.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Das Wort *depositarium* erinnert an den Begriff des *Depositum Fidei*, das ohne Zusätze und Abstriche in der Kirche bewahrt wird (vgl. Vatic., Sess. III, Cap. 4 und Sess. IV, Cap. 4 = Denz. 1800 und 1836). Diese Lehre ist bei Irenäus deutlich greifbar (vgl. auch III, 24, 1) und seither immer in der Kirche lebendig. Vor Irenäus bereits belegbar in: Didache 4, 13 und Barnabas 19, 11. Der ntl. Ansatz bei Jud 3; 1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 14. Vgl. auch Congar, Y., *La tradition et les traditions*, 1960, S. 31 ff., vor allem Anm. 45.

<sup>45</sup> III, 4, 1.

<sup>46</sup> Vgl. *ibid.*



Mit einem Lob der sogenannten Barbaren, die ohne Schrift, weil sie der Schrift nicht kundig sind, im rechten Glauben leben, indem sie sich in die Tradition stellen<sup>47</sup>, schließt der Exkurs über die Tradition, nicht ohne vorher noch gegen die Häretiker das „Argument der Präskription“<sup>48</sup> anzuwenden: die Häretiker stehen schon zeitlich gesehen nicht im Strom der Tradition, mit den verschiedenen Gnostikern hat jeweils etwas Neues angefangen, sie stehen außerhalb der Sukzession, sie haben deshalb die Wahrheit nicht<sup>49</sup>.

### Das Verhältnis von Schrift und Tradition

Wir wenden uns hier der Frage zu, was Tradition bei Irenäus letztlich ist und in welchem Verhältnis sie zur Schrift steht. Dabei wird nicht von vornherein nach einer besonderen Art von Tradition im Sinne der „mündlichen Überlieferung“ gefragt, die uns in Adv. haer. III, 2, 1f begegnet ist, sondern allgemein nach der Lehre des Bischofs von Tradition und ihrem Verhältnis zur Schrift.

#### I. Tradition ist die Lehre der Apostel

In seiner gründlichen Untersuchung „La tradition des Apôtres chez St. Irénée“ hat Henri Holstein<sup>50</sup> den Begriff Tradition, so wie ihn Irenäus verwendet, nach Wesen und Inhalt näher bestimmt. Ohne auf diese Untersuchung näher einzugehen, sollen hier ihre wesentlichen Ergebnisse festgehalten werden.

Für die Begriffe *paradosis* und *paradidonai* ergibt sie folgendes: Irenäus verwendet sie immer religiös, meist christlich verstanden. Sie meinen eine gelehrte und gelebte Lehre, die nie getrennt ist von denen, die sie weitergeben und aus ihr leben, wobei der überwiegende Gebrauch des Verbums auf den dynamischen Charakter der Tradition verweist. Diese Lehre ist letztlich die Lehre der Apostel. Ihnen als Schülern Christi und Gründern der Gemeinden ist der Begriff Tradition in einem besonderen Maße vorbehalten. Ihre Aufgabe ist es, zu überliefern, was sie von Christus

<sup>47</sup> Vgl. III, 4, 2.

<sup>48</sup> So formuliert bei Sagnard, o.c., S. 119.

<sup>49</sup> Vgl. III, 4, 3. Auch den Gnostikern wird der Gedanke einer Sukzession nicht fremd gewesen sein, denn eine geheime mündliche Tradition unterstellt eine solche in irgendeiner Form. Für Irenäus ist eines entscheidend bei der Frage nach der Wahrheit, die Apostolizität, und so kann es für ihn auch nur eine Sukzession geben, die apostolische. Die Zugehörigkeit zu ihr spricht er an dieser Stelle den Häretikern ab. — Zur Ausbildung des Sukzessionsgedankens vgl. Congar, o. c., S. 51.

<sup>50</sup> In: Rech. de Science Rel. XXXVI (1949), S. 229/270.

empfangen haben<sup>51</sup>. Sie haben diese Lehre einem ganz bestimmten Empfänger übergeben, der Kirche<sup>52</sup>. Sache der Kirche ist es, sie treu zu bewahren und ohne Verletzung, ohne Zusätze und Abstriche weiterzugeben<sup>53</sup>.

Mit *paradosis* und *paradidonai* ist bei Irenäus oft *kerygma* und *keryssein* verbunden<sup>54</sup>. Die Untersuchung dieser Begriffe fügt eine wichtige Erkenntnis hinsichtlich des Inhaltes der Tradition hinzu: Gegenstand der apostolischen Lehre, der Tradition, ist das Kerygma der Apostel, es umfaßt die ganze Heilswahrheit: „Das ist die Predigt der Wahrheit und das ist die Richtschnur unseres Heiles . . . Die Propheten haben es angekündigt, Christus aufgerichtet, die Apostel überliefert. Auf der ganzen Erde bietet es die Kirche ihren Kindern<sup>55</sup>.“ Apostel und Propheten konnten von Christus sprechen. Es gibt aber keine Lehre der Propheten über Christus, nur die Lehre der Apostel. Es gibt nur ein Kerygma, das der Apostel<sup>56</sup>. Während sich Justin noch darauf beschränkt, die Ankündigung Christi durch das AT aufzuzeigen, bringt Irenäus den entscheidenden neuen Gesichtspunkt: diese „christologische Bedeutung des AT erkennen wir durch die Predigt der Apostel und durch sie allein“<sup>57</sup>. Ja, es ist geradezu eine „Lieblingsidee für Irenäus, daß die Apostel die ganze Schrift gelehrt haben und ihren christologischen Sinn zeigen“<sup>58</sup>.

Wir können zusammenfassen: Tradition ist für Irenäus die Lehre der Apostel, welche die ganze Heilsökonomie des AT und NT<sup>59</sup> umfaßt. Diese Lehre haben die Apostel von Christus empfangen, der Kirche überliefert, welche dann ihrerseits sie als lebendige Wahrheit treu und unverfälscht weitergibt.

<sup>51</sup> Vgl. z. B. III, 14, 2 und III, praef.

<sup>52</sup> Vgl. III, 4, 1.

<sup>53</sup> „Diese Botschaft und diesen Glauben bewahrt die Kirche, wie sie ihn empfangen hat“ (I, 10, 2). Vgl. auch III, praef. — Ergebnis zusammengefaßt bei (Holstein, art. c., S. 258).

<sup>54</sup> Z. B. „In dieser Ordnung und in dieser Nachfolge kam die Tradition (*paradosis*) der Apostel in der Kirche und die Verkündigung (*kerygma*) der Wahrheit bis auf uns“ (III, 3, 3). Eine Reihe anderer Belegstellen bei Holstein, art. c., S. 240 f.

<sup>55</sup> *Epideixis* 98.

<sup>56</sup> Dieses Kerygma „ist die apostolische und kirchliche Predigt von der Heilsgeschichte, die durch Christus verwirklicht ist. Diese Ökonomie schließt auch das AT mit ein und vollendet es. Und so umfaßt das apostolische und kirchliche Kerygma die ganze Botschaft des AT . . . Es gibt nur ein Kerygma, aber die ganze Schrift verkündet es, und seine ‚Keryssontes‘ sind ebensogut die Propheten des alten Gesetzes wie die Apostel des neuen . . . (aber) ein Christ kann nicht mehr vom mosaischen oder gesetzlichen Kerygma sprechen“ (Holstein, art. c., S. 258).

<sup>57</sup> *Ibid.* S. 259.

<sup>58</sup> *Ibid.* S. 239.

<sup>59</sup> Von hier aus wird verständlich, daß bei Irenäus die Bezeichnung *graphe* vom AT auf das NT übergreift. Vgl. Altaner, o. c., S. 124.

## II. Die Lehre der Apostel ist in der Schrift in einem besonderen Maße greifbar

Dies wird deutlich in der Bevorzugung der Schrift bei der Widerlegung der Irrlehrer. Die Bücher III—V von Adv. haer. sind ein groß angelegter Schriftbeweis, dem auch die Auseinandersetzung über die mündliche Überlieferung in III, 1—4 dient. Dem Schriftbeweis gilt auch die Ablehnung der gnostischen Schriftauslegung<sup>60</sup>, welche in allegorischer Weise die Schrift nach dem gnostischen Weltbild umdeutet<sup>61</sup>, anstatt in ihr die Bezeugung der Heilsgeschichte mit ihrem Höhepunkt in Christus zu finden<sup>62</sup>. Aus der Schrift ist auch grundsätzlich alles entnommen, was Irenäus in seiner Epideixis darbietet<sup>63</sup>.

Der Grund für diese Hochschätzung der Schrift ist neben der Tatsache, daß sie von Gott eingegeben ist<sup>64</sup>, in der Orientierung des Bischofs von Lyon auf das Konkret-Geschichtliche zu sehen. Die Schriften sind ihm geschichtliche Dokumente<sup>65</sup>. In ihnen ist die Lehre der Apostel greifbar, die sie hier niedergelegt haben<sup>66</sup>. Ihre Lehre ist ganz in den vier Evangelien enthalten<sup>67</sup>. Mit einem Seitenblick auf die Darlegung von III, 1—4 formuliert, kann man sagen, die Schrift erspart den an sich nötigen Rekurs an die apostolischen Gemeinden, da sie die in ihnen weitergegebene Lehre enthält<sup>68</sup>.

<sup>60</sup> Vgl. Bengsch, A., Heilsgeschichte und Heilswissen, 1957, S. 22.

<sup>61</sup> Vgl. *ibid.* S. 22 f.

<sup>62</sup> Vgl. *ibid.* S. 24 f.

<sup>63</sup> Vgl. Bonewetsch, o. c., S. 33.

<sup>64</sup> Vgl. *ibid.* S. 34/37.

<sup>65</sup> Bengsch, o. c., S. 25 weist darauf hin, daß Irenäus gerade als Geschichtstheologe der erbitterte Gegner der Gnostiker und ihrer Flucht vor der Geschichte ist. — Zur Schrift als historischem Dokument vgl. *ibid.* S. 25/28.

<sup>66</sup> Vgl. III, 1, 1 und 5, 1.

<sup>67</sup> Daß in den Evangelien die ganze Lehre enthalten ist, kann man in der Betonung und Auslegung der Viergestalt ausgesprochen finden (vgl. III, 11, 8), wengleich man daraus nicht zu viel schließen sollte, da sich dieser Passus sicherlich auch gegen die Schriftzerstückelung der Gnostiker richtet. Ferner mag es dem Bischof mehr darum gehen, gegenüber den gnostischen Geheimtraditionen die Vollständigkeit der apostolischen Lehre als solcher zu betonen, anstatt feststellen zu wollen, daß diese tatsächlich ganz in den Evangelien steht.

<sup>68</sup> Interessant ist in diesem Zusammenhang die Feststellung, daß von Tradition und Schrift das gleiche ausgesagt wird: die Bischöfe bewahren sie ohne Zusätze und Abstriche. „Allein wahr ist das Evangelium, so wie es von den Aposteln überliefert und bewahrt wurde; jenes, welches nicht mehr und nicht weniger enthält als das, was von Anfang an berichtet wurde. Von ihm haben die rechtläubigen Bischöfe den geschriebenen Text bewahrt“ (Iren., *Fragm.* VI, *Patrol. Orient.*, XII, 737, nach der dortigen franz. Übers.). Vgl. auch IV, 33, 8.

Von der vollkommenen Bewahrung der Tradition als solcher spricht der Text von der „Schatzkammer“ (III, 4, 1) und dem „guten Gefäß“ (III, 24, 1).

### III. Tradition ist eine umfassendere Größe als Schrift

In der Analyse im ersten Abschnitt dieser Untersuchung stießen wir auf die Feststellung, daß die Tradition zeitlich bereits vor der schriftlichen Fixierung der apostolischen Predigt vorliegt<sup>69</sup>. Wir haben ferner festgehalten, daß Irenäus das Ausweichen der Häretiker von der Schrift auf die Tradition nicht als grundsätzlich falsches Verhalten ablehnt<sup>70</sup>. Diese Tatsachen legen es nahe, in der Tradition eine Größe zu vermuten, die weiter als die der Schrift gefaßt ist. Die Richtigkeit dieser Vermutung sollen einige Feststellungen klar werden lassen.

#### 1. Das Verständnis der Schrift des AT

Der Feststellung, daß die Apostel es waren, die das AT gelehrt haben, sind wir bereits begegnet<sup>71</sup>. Grundlage dieser Auffassung ist der Zusammenhang der Heilsgeschichte, auf den Irenäus nachdrücklich verweist<sup>72</sup>. Wenn die Heilsgeschichte eine einzige Offenbarungslinie darstellt, die bis zur Vollendung in Christus hin in immer größerer Klarheit die Botschaft vom Heil bringt<sup>73</sup>, dann liegt darin die Möglichkeit, in den Aposteln, durch die wir die Vollendung in Christus kennen, auch die Lehrer des AT zu sehen, dessen christologische Bedeutung sie zeigen. Damit ist eine wichtige Feststellung getroffen: das AT ist nicht mehr als solches bedeutungsvoll, sondern als Teil der apostolischen Lehre, die mit Tradition identisch ist<sup>74</sup>. Tradition wird hierdurch zumindest der Schrift des AT gegenüber als die inhaltlich und formell weitere Größe deutlich.

(II. Teil folgt)

---

Der Kontext des Fragm. VI läßt erkennen, daß die zitierte Stelle sich eindeutig gegen die Schriftzerstückelung Marcions, der Nicolaiten und Ebioniten richtet. Im Zusammenhang damit wird auch auf das eine Evangelium in der vierfachen Form hingewiesen, wodurch die in Anm. 67 geäußerte Vermutung gefestigt wird.

Die praktische Bedeutung der Schrift betont Benoît, o. c., S. 202: „... erscheint die Schrift als eine Autorität ersten Ranges, als die einzige Autorität, die fähig ist, die Wahrheit tatsächlich zu begründen.“ Im gleichen praktischen Sinn wird zu verstehen sein, wenn Irenäus sagt: „Das Evangelium ist die Grundlage und das Fundament der Kirche, ihr Geist und ihr Leben“ (Fragm. VI, Patrol. Orient., XII, 737).

<sup>69</sup> Vgl. III, 1, 1 (o. S. 235).

<sup>70</sup> Vgl. III, 2 1 f (o. S. 236).

<sup>71</sup> Vgl. o. S. 241.

<sup>72</sup> Vgl. Bengsch, o. c., S. 5 f und S. 55.

<sup>73</sup> Vgl. Holstein, art. c., S. 239. — Derselbe hat der fortlaufenden Offenbarungslinie einen eigenen Artikel gewidmet, der eine aufschlußreiche Zusammenstellung und Übersicht über die in Frage kommenden Texte bringt: *Les témoins de la tradition d'après St. Irénée* in: *Rech. de Science Rel.*, XLI (1953), S. 410/420.

<sup>74</sup> Tradition als Interpretation des AT auch bei Congar, o. c., S. 52.



## Das Originalmanuskript des Rituale Romanum

Vor fast genau einem Jahrhundert hat der angesehene französische Kanonist Marie-Dominique Bouix (1808—1870)<sup>1</sup> in seinem *Tractatus de jure liturgico* im Kapitel über das Rituale Romanum in einer Fußnote<sup>2</sup> auf eine Tatsache hingewiesen, von der die Liturgiewissenschaft bis heute keine Notiz genommen zu haben scheint: auf die entscheidende Rolle, die der Barnabit Gabuzio (Gabutius; geb. 1551, † 1627) beim Zustandekommen des Römischen Rituale gehabt habe. Dankenswerterweise hat der französische Gelehrte bei dieser Gelegenheit eine Erinnerung festgehalten, die wohl aus den Jahren seines Romaufenthalts (1851—1855)<sup>3</sup> stammt: in der Bibliothek des römischen Barnabitenkollegs San Carlo ai Catinari befindet sich bis auf den heutigen Tag der *manuscriptus codex* des genannten Hauptmitarbeiters am Rituale Romanum.

Ein Besuch in dieser Bibliothek im April 1961<sup>3a</sup> ergab die erfreuliche Tatsache, daß es sich bei dieser 82 Blätter umfassenden Handschrift FF 22 des römischen Generalarchivs der Barnabiten um nichts weniger als um das Originalmanuskript des Rituale Romanum handelt, das wegen seines entlegenen Aufbewahrungsortes bisher nicht in den Gesichtskreis der Liturgiehistoriker<sup>4</sup> getreten ist.

Für die Tatsache, daß wir in dieser inhaltlich in allen Einzelheiten<sup>5</sup> mit der Erstausgabe von 1614 identischen Handschrift des Rituale Romanum nicht

<sup>1</sup> Vgl. E. Kammermeier, Art. M.-D. Bouix: LTHK<sup>2</sup> II, 628.

<sup>2</sup> M.-D. Bouix, *Tractatus de iure liturgico* (Institutiones iuris canonici 10) Arras<sup>2</sup> 1860, 297 Anm. 1.

<sup>3</sup> Vgl. Kammermeier a. a. O.

<sup>3a</sup> Für die freundliche Hilfsbereitschaft des derzeitigen Archivars, P. Luigi M. Manzini, möchte ich auch an dieser Stelle meinen herzlichen Dank aussprechen.

<sup>4</sup> Unter ihnen hat zuletzt B. Löwenberg zusammengefaßt, was bis 1942 — nicht zuletzt auf Grund seiner eigenen Forschungen über das Rituale des Kardinals Santorius — über „die Erstausgabe des Rituale Romanum von 1614“ bekannt war: Zschr. f. Kath. Theol. 66 (1942) 141—147.

<sup>5</sup> Lediglich die Praefatio sagt zwar inhaltlich das Gleiche wie das den Druckausgaben vorausgeschickte endgültige Einführungs-Breve Pauls V., weicht aber in der Fassung völlig ab; offenbar handelt es sich um einen — im letzten Augenblick dann doch nicht angenommenen — Entwurf. Unverhüllt tritt dieser Entwurfscharakter im Schlußsatz zutage, der lediglich die noch zu behandelnden Themen angibt: *His addi possunt, quae pertinent ad promulgationem operis et quibus sit indicendum, an ubique per christianum orbem sit recipiendum ceteris Ritualibus omissis etc.* Es ist übrigens nicht unwichtig, auf diesem Wege zu erfahren, daß vor Veröffentlichung des Rituale Romanum Überlegungen über seinen Verpflichtungsgrad angestellt wurden. Wenn dann das definitive Breve Pauls V. in seinem Schlußpassus das auffallend milde *hortamur* gebraucht, so ist das (gegen die gerade von Bouix a. a. O. 301 ff. vertretene strengere Auffassung) ein klares Zeichen dafür, daß Paul V. bewußt darauf verzichtet hat, seinem Rituale den Charakter eines verpflichtenden Welt-Rituale zu geben.

irgendein, sondern das Originalmanuskript vor uns haben, gibt es einen doppelten Beweis. Die (wohl zeitgenössische<sup>6</sup>) Aufschrift des Deckels lautet:

*Rituale Romanum  
Originale manuscriptum  
cum Approbatione Revisorum  
Delegatorum a Papa  
Inter quos fuit R. P. Jo. Ant. Gabuzius*

Beweiskräftiger noch ist die in dieser Deckel-Aufschrift angekündigte *Approbatio* selbst; sie steht auf der Rückseite des Schlußblattes 82 und ist von den fünf „Revisoren“ eigenhändig unterzeichnet. Der Eintrag hat folgenden Wortlaut:

*Nos infra scripti iussu S.mi D.ni N.ri Pauli Papae V ad Rituale S. Rom. Ecclesiae conficiendum delegati antiquis ac melioribus Ritualibus inspectis opus ipsum qua potuimus fide ac diligentia colligendum curavimus idemque approbamus. Romae, die 25. Novemb. 1613*

*Ego Antonius, episcopus Sarnensis*

*Ego Petrus Alagon, Societatis Jesu*

*Ego Jo. Ant. Gabutius, Clericus reg. ris S. Pauli*

*Ego Ascanius Torrius, Parochus S. ti Petri in Vaticano*

*Ego Felix Veronicus, Parochus S. Laurentii in Damaso.*

Der Text zeigt klar, daß die Deckel-Aufschrift mit der Bezeichnung *Revisores* nur einen Teilaspekt der Tätigkeit dieser fünf Männer erfaßt hat; in Wirklichkeit erfahren wir hier die Namen der eigentlichen Redaktoren des *Rituale Romanum*. Offenbar handelt es sich um eine Redaktionskommission, die aus der großen, vermutlich 25 Mitglieder zählenden *Congregatio Ritualis*, von der wir bisher nur die Namen des Präsidenten (Kardinal Paolo Camillo Sfondrati) und des Sekretärs (P. Paulo Pico OP)<sup>7</sup> kannten, ausgliedert wurde.

Eigentlich federführender Redaktor des *Rituale Romanum* ist ohne Zweifel der obengenannte Barnabit Gabuzio gewesen. Wir besitzen autobiographische<sup>8</sup> und zeitgenössische biographische Notizen<sup>9</sup>, die ihn geradezu als „Verfasser“ dieses liturgischen Buches bezeichnen: ein Urteil, das die modernen kritischen

<sup>6</sup> Außer dem Schriftcharakter spricht dafür die Tatsache, daß sie den päpstlichen Auftraggeber ohne Namensbezeichnung einfach *Papa* nennt, was doch wohl nur möglich war, solange Paul V. regierte.

<sup>7</sup> Vgl. G. Mercati, *Ancora sul Rituale del Cardinale Santori: Rassegna Gregoriana* 5 (1906) 443–446; L. Pastor, *Geschichte der Päpste* 12 (Freiburg 1927) 162.

<sup>8</sup> Vgl. Joannis Antonii Gabutii *Opera* I (Romae 1852; mehr nicht erschienen) 6.

<sup>9</sup> Die *Acta* des römischen Barnabitenkollegs St. Paul, in dem Gabuzio zur Zeit seiner Arbeit am *Rituale* wohnte, vermerken unter dem 31. 3. 1614, daß der Papst Gabuzio von der Reise zum Generalkapitel nach Mailand dispensiert habe... *et Romae iussit commorari ad curandam editionem Ritualis Romani, quem ipse librum eiusdem Pontificis iussu conscripsit atque edidit Romae hoc anno 1614* (frdl. Mitt. des o. Anm. 3a genannten P. Manzini); im Totenbuch des gleichen Kollegs, in dem Gabuzio 1627 verstarb, wird unter den Werken des Heimgegangenen das *Rituale Romanum* aufgezählt, *in quo fel. rec. Pauli V. iussu et auctoritate conficiendo summopere et gloriose desudavit* (abgedruckt a. Anm. 8 a. O.).

Bibliographien des Barnabitenordens<sup>10</sup> sich unbedenklich zu eigen gemacht haben. Von hierher erklärt sich dann leicht, warum das mit den Unterschriften sämtlicher Mitglieder der Redaktionskommission versehene Originalexemplar des *Rituale Romanum* nicht etwa in die Vatikanische Bibliothek, sondern aus dem Nachlaß des federführenden Redaktors in das römische Generalarchiv der Barnabiten gekommen ist.

Es wird Aufgabe eines größeren, in einer römischen Zeitschrift erscheinenden Aufsatzes sein, den hier mitgeteilten Fund im einzelnen auszuwerten und vor allem der Persönlichkeit des Redaktors und — soweit möglich — auch der übrigen Mitglieder der Redaktionskommission etwas mehr Relief und Farbe zu geben. Immer noch gilt ja die Ermutigung, die kein Geringerer als der spätere Kardinal Giovanni Mercati im Jahre 1906 für solche Veröffentlichungen zur Werdeggeschichte des *Rituale Romanum* ausgesprochen hat: *Si sa tanto poco della correzione del Rituale, che non va disprezzata alcuna notizia*<sup>11</sup>.

Prof. Balthasar Fischer, Trier

---

<sup>10</sup> Vgl. A. M. Ungarelli, *Bibliotheca Scriptorum e Congregatione Clericorum Regularium S. Pauli I* (Romae 1836) 151—161; G. Boffito, *Biblioteca Barnabítica II* (Firenze 1923) 102—107.

<sup>11</sup> A. Anm. 7 a. O. 445.

# BESPRECHUNGEN

## DOGMATIK

Malmberg, Felix: Über den Gottmenschen. — Basel - Freiburg - Wien: Herder (1960), 122 S. (Quaestiones disputatae, hrsg. v. K. Rahner u. H. Schlier, 9) kart. 7,20 DM.

Aus dem Bereich der Christologie wählt M. folgende Fragen als quaestiones disputatae aus: Cur Deus homo? Wie soll man die hypostatische Union selbst spekulativ darlegen? Wie verhält sich die gratia unionis zur habituellen Gnade in Christus? Schließlich Fragen der Christus-Psychologie, die sein menschliches Ich-Bewußtsein, seine menschliche Freiheit und eine psychologische Logoshegemonie angehen.

Die Frage „Cur Deus homo?“ stellt M. nicht in der verengten Fragestellung: „Wäre auch ohne Sündenfall der Sohn Gottes Mensch geworden?“, sondern er will seine Aufmerksamkeit auf die innere Struktur der faktischen christlichen Ordnung richten. Das erlaubt ihm die Synthese: Christus ist als Erlöser gekommen, aber gerade als solcher ist er auch das Ziel der ganzen Schöpfung. Die Sicht Christi als des Erlösers erlaubt M., auch schon hier wesentliche Erkenntnisse für die echt menschliche Eigenart der menschlichen Natur Christi zu gewinnen.

Die Darstellung seiner eigenen spekulativen Auffassung der hypostatischen Union knüpft M. an ein Augustinuszitat: „(Der Mensch in Christus) ist nicht zuerst geschaffen und dann aufgenommen worden, sondern wurde durch die Aufnahme (durch das Wort) zugleich geschaffen.“ (Ipsa assumptione creatur.)

Diese Erklärung ermöglicht ihm, einen dem Logos personeigenen aktierenden Einfluß auf seine menschliche Natur anzunehmen. Mit De la Taille vertritt M. eine geschaffene menschliche Existenz in Christus und dennoch die dem Logos personeigene Aktuierung der von der ganzen Trinität geschaffenen menschlichen Natur Christi. Gegen De la Taille hebt M. aber die Bedeutung der geschaffenen menschlichen Existenz weitaus schärfer hervor. Die menschliche Existenz ist nicht nur eine notwendige Disposition für die Verbindung des Wortes mit einer menschlichen Natur, sondern die menschliche Natur ist gerade als formell menschlich existierende Terminus der Union selbst. Dieser Einstellung entspricht es, wenn M. die Rede vom „homo assumptus“ als rechtgläubig betrachtet. Von der Homo-Assumptus-Christologie eines De Basly und Seiller trennt ihn indes die Auffassung von der dem Logos personeigenen Aktuierung der menschlichen Natur Christi. Diese konkrete menschliche Natur existiert als solche nur durch diese aktierende Ursächlichkeit des Logos. Als verschieden vom Logos darf man sie nur denken, indem man sie zugleich als geeint sieht. Hier zeigt sich, daß M. trotz seiner Formel „homo assumptus“ in keiner Weise zu einer nestorianisierenden Trennungschristologie hintendriert. Unverkennbar ist auch die Übereinstimmung M. mit Rahner, den er häufig — und von einer kleinen Ausnahme abgesehen — immer zustimmend zitiert.

Wie weit M. von einer Trennungschristologie entfernt ist (— wenn man schon einordnet, denkt er eindeutig in der Richtung einer Einnigungschristologie —), zeigen auch seine Lösungen in den umstrittenen Fragen der Christus-Psychologie. Von seiner Bestimmung des Selbstbewußtseins als „Bei-Sich-Sein“ eines geistigen Wesens her entscheidet sich M. für ein der menschlichen Natur entsprechendes Bei-Sich-Sein in Christus. Aber das unmittelbar erreichte Ich ist das eine ontologische Ich in Christus: der Logos. Dieses Ich-Bewußtsein in der menschlichen Natur als das Bewußtsein, der Logos zu sein, ist nur die psychologische Seite der Tatsache, daß die hypostatische Union eine wirkliche seinshafte Bestimmung der menschlichen Natur Christi selbst ist. Deshalb verneint M. auch die Notwendigkeit einer dem Logosbewußtsein vorausgehenden Objektschau des Logos in einer vom menschlichen Selbstbewußtsein Christi unabhängigen Schau. Das lumen gloriae als unmittelbar gegebenes psychologisches Datum der hypostatischen Union selbst vermittelt ohne Zwischeninstanz dem menschlichen Geist Jesu sowohl das Selbstbewußtsein als Logos als auch die tiefste Erkenntnis des Geschaffenseins dieser menschlichen Natur. Das augustininische „ipsa assumptione creatur“ ermöglicht auch, dem Logos nicht nur eine appropriierte psychologische Hegemonie über das menschlich-seelische Leben Christi zuzuschreiben, ohne gegen das trinitarische Prinzip der gemeinsamen Wirksamkeit aller Personen nach außen zu verstoßen.

In ähnlicher Weise sieht M. das Problem der menschlichen Freiheit Christi. Die menschliche Freiheit Christi ist die Selbstverfügung des Logos über seine menschliche Natur in der Weise eben dieser menschlichen Natur. So ist diese Selbstverfügung nur die menschliche Vollzugsweise dessen, was der Logos von Wesen her auf den Vater hin ist. Wie die visio nicht den Pilgerstand aufhebt, so tut dies auch die Unschuldlichkeit nicht. Entsprechend der menschlichen Verdienstmöglichkeit trotz Festigung im Guten



faßt M. übrigens auch eine Vereinbarkeit von seliger Schau und gleichzeitigem Glaubensdunkel ins Auge.

Während M. die bisher geschilderten Meinungen vielfach in Anlehnung an die Lehre oder an Prinzipien des heiligen Thomas entwickelt hat, kündigt er ihm die Gefolgschaft in der Frage nach der geschaffenen Gnade in Christus. M. sieht neben der *gratia creata unionis* keinen Raum mehr für eine akzidentelle heiligmachende Gnade. Die *gratia unionis* bewirkt, daß die ganze geschaffene menschliche Natur Christi nun — als wesensmäßig gnadenhafte — in der Weise des Sohnes Gottes existiert. *Ipsa assumptione creatur: der Umfang dessen, was erschaffen, und dessen, was aufgenommen wird, deckt sich vollständig.* Das Verhältnis von Identität und Verschiedenheit der menschlichen Natur mit der geschaffenen *gratia unionis* bestimmt M. folgendermaßen: „Die menschliche Natur hat die Gnade, weil sie nicht Gott, sondern ein Geschöpf ist und dieses hypostatische Vereinigtsein ihr Sein ausmacht.“ Hinter dieser Einstellung in der Frage nach der Gnade Christi steht eine auch offen ausgesprochene Kritik an der Anwendbarkeit der Kategorien Substanz und Akzidens für die Gnadenlehre überhaupt. Einer solchen Kritik kann man eine Berechtigung nicht bestreiten. Das braucht nicht zu bedeuten, die Kategorien „Substanz-Akzidens“ schlossen keinerlei analog anwendbare Gesichtspunkte für die Gnadenlehre ein. Es ist aber darauf zu achten, wie weit solche Analogien sachlich tragen, wie weit damit also inhaltlich gefüllte Aussagen über die Gnade gemacht werden können. Hier scheint die Tragfähigkeit in der Tat häufig überschätzt, einerseits auf Kosten einer biblisch gefüllten Betrachtungsweise der Gnade, andererseits aber auch zum Schaden einer vertieften Metaphysik des Geistes.

Der Wert der *quaestio disputata* scheint mir in folgenden Punkten zu liegen: 1. Die personellene Ursächlichkeit des Logos für die menschliche Natur Christi ist deutlich herausgearbeitet. Hier steht M. in der Linie der Christologie, die im unum esse den Grund der Einheit sieht. 2. Die menschliche Natur Christi ist immer in ihrer konkreten Verbindung mit dem Logos gesehen. Als diese konkrete Natur kann sie immer nur als mit dem Logos geeint gesehen werden. 3. Trotzdem verkürzt M. das menschliche Sein Christi weder hinsichtlich seiner Existenz, noch hinsichtlich eines essentiellen Merkmals. Hier kann er dann sogar Formeln übernehmen, die einer Einigungschristologie scheinbar extrem entgegengesetzt sind, die ich aber im Rahmen des augustinischen „*ipsa assumptione creatur* in der Interpretation des Verf. für möglich halten möchte. 4. Die Christus-Psychologie ergibt sich „folgerichtig“ aus der spekulativen Darstellung der hypostatischen Union. 5. Die soteriologische Bedeutung der Christus-Ontologie ist einsichtig gemacht und die enge Verbindung von Christologie und Gnadenlehre wird wesentlich deutlicher herausgearbeitet, als das gemeinhin der Fall ist.

W. Breuning

Cor Jesu. *Commentationes in Litteras Encyclicas Pii Pp. XII „Haurietis aquas“*. Hrsg. v. A. Bea S. J., Hugo Rahner S. J., Henri Rondet S. J., Friedrich Schwendmann S. J. Vol. I: *Pars Theologica*; Vol. II: *Pars historica et pastoralis*. — Freiburg: Herder (1959). XV, 780 S., 661 S. Lw. 96 DM, brosch. 88 DM.

Die beiden schon nach Druck und äußerer Gestaltung repräsentativ ausgestatteten Bände sollten eine Festschrift werden, wie uns der inzwischen zum Kardinal ernannte Mit-Herausgeber, der Jesuitengelehrte A. Bea, im Vorwort berichtet: Sie waren geplant als Gabe bedeutender katholischer Theologen aus der katholischen Welt an Pius XII. zur Feier seines 60. Priesterjubiläums. Wenn sie zur ersten Gedenkschrift für diesen großen, vielseitigen Papst wurden, so kann man sich nur freuen, daß unser Blick auf eine so wesentliche, so christliche, so christozentrische Seite seiner kirchengeschichtlichen Bedeutung mit diesen beiden Bänden gelenkt wird. Der gemeinsame Nenner der vielfältigen und sehr verschiedenartigen Beiträge ist die Enzyklika „*Haurietis aquas*“, die Pius XII. über die Verehrung und Theologie des Herzens Jesu am 15. Mai 1956 als — wie Kardinal Bea sagt — „sein geistiges Testament“ herausgegeben hat. Zwar überschreitet dieses Sammelwerk in verschiedener Hinsicht bei weitem das, was der Untertitel bescheiden als „Kommentar zur Enzyklika“ bezeichnet. Dennoch wird auch gerade dort, wo die Beiträge über einen bloßen Kommentar hinausgehen, die theologische Bedeutung der Enzyklika deutlich: Es wird wesentlich ihrer Autorität zu verdanken sein, wenn in Zukunft die in der Herz-Jesu-Theologie so lange umstrittenen Fragen nach dem eigentlichen Objekt der Verehrung — das Herz aus Fleisch oder das Herz als Symbol — in dieser Form nur noch als historisch bedeutsam anzusehen sind, während die aktuelle Theologie und die Verehrung selbst „schriftgemäßer, theologischer und liturgischer“ (so drückt es Hugo Rahner in seinem Beitrag aus) werden können. Es ist tröstlich, wie schon angedeutet, daß die wissenschaftliche Theologie ihre Würdigung des verstorbenen Papstes um dieses zentrale Thema gesammelt hat. Gibt es doch kaum eine Frage, die sich vor allem mit der Beziehung von christlichem Glauben und moderner Welt auseinandersetzen mußte — zu der sich der Papst nicht geäußert hätte. Es mag sein, daß solche Äußerungen des Augenblicks, so mutig und richtig sie zu ihrer Stunde

auch gewesen sein mögen, schnell vergessen werden. Niemand hätte sich auch gewundert, wenn zur Ehrung von Pius XII. ein mariologisches Thema aufgegriffen worden wäre. Im Gegensatz zu vielem zeitlich Bedingten hat sich der Papst hier durch eine feierliche dogmatische Verkündigung für alle Zukunft unauslöschlich in die Kirchengeschichte eingeschrieben. Wie aber die eigentliche Quellkammer für alles christliche Leben und Denken, auch und gerade für das Geheimnis Mariens, das Christusgeheimnis liebt, so ist es auch für das Wirken des verstorbenen Papstes. Wir danken es den Theologen dieses Sammelwerkes, wenn wir diese — bei der Vielfalt seines Wirkens leicht übersehbare — Mitte in der theologischen und pastoralen Wegweisung Pius' XII. so deutlich herausgehoben sehen.

Eine genaue Besprechung aller 35 Einzelbeiträge des Gesamtwerkes mit seinen nahezu 1500 Seiten, wäre nur im Rahmen eines größeren Aufsatzes möglich. Zum Ersatz seien wenigstens die Richtungen angedeutet, innerhalb deren Grenzen sich das breit angelegte Werk erstreckt. Die Namen der beteiligten Theologen werden jeweils in Klammern an entsprechender Stelle angegeben, da es sich, wenn auch nicht um eine vollständige, so doch auf jeden Fall um eine prominente Repräsentation handelt.

Eine erste wichtige Frage zur Herz-Jesu-Verehrung und ihrer Theologie stellt sich so: Ist die Schau des Christusgeheimnisses unter dem Aspekt des Herzens Jesu eine zwar mögliche, aber doch mehr zufällige, oder hat dieser Aspekt eine zentrale Bedeutung?

Eine Untersuchung der „*mirabilis progressio*“, von der die Enzyklika im Hinblick auf die Herz-Jesu-Andacht spricht (Hugo Rahner), sieht die Bedeutung der Andacht darin: Eine in ihren Anfängen durchaus nicht selbstverständliche Form der Frömmigkeit, die erst in kritischer Auseinandersetzung assimiliert werden konnte, hat ihre charismatische Echtheit innerhalb der Kirche dadurch erwiesen, daß sie — ungeachtet der Bescheidenheit des Anfangs von Paray le Monial — das zentrale Christusgeheimnis des inkarnierten Logos in seiner ganzen Tiefe für die Gegenwart aufleuchten läßt. Von der Herz-Jesu-Enzyklika Leos XIII. über die Enzyklika Pius' XI. bis zu „*Haurietis aquas*“ läßt sich die universale Bedeutung des anfänglich so unscheinbaren Kultes deutlicher sehen (Aldama). Eine Vertiefung und Verwesentlichung in theologischer Hinsicht (Hugo Rahner) erkennt man dankbar an, wenn man sieht, daß die Theologie des Herzens Jesu mit dem Geheimnis der Trinität in enger und — nachdem es durch die Enzyklika selbst geschehen ist — fast selbstverständlicher Verbindung entwickelt wird (Filograssi, Ciappi, Diepen). Besonders deutlich und vielfältig ist die Bindung der Herz-Jesu-Theologie an das christologische Dogma herausgearbeitet. Eine sinnvolle Herz-Jesu-Verehrung vergißt weder, daß die Naturen in Christus unvermischt sind — also die Heilsbedeutung der menschlichen Natur —, noch die Wahrheit, daß sie ungetrennt sind — daß also unser Heil in der wirklichen Menschwerdung und im wirklichen Menschsein des Logos selbst liegt (Filograssi, Karl Rahner, Colombo, Lécuyer, Piolanti, Rondet). Das Herz Jesu ist der klassische Fall, wo „die Wirklichkeit und ihre Erscheinung im Fleisch unvermischt und untrennbar für immer eins sind“ (Karl Rahner); oder: „*Le symbole consommé de la Personne du Verbe*“ (Diepen). Daß die gegenwärtige so erfreulich lebendig untersuchte Frage der Christus-Psychologie von der Herz-Jesu-Theologie eine bedeutende Förderung erfahren kann, bedarf nur eines kurzen Hinweises (Diepen, Piolanti, Colombo). Selbstverständlich sind auch die Beziehungen zur Lehre vom mystischen Leib Christi berücksichtigt (Lécuyer, Tromp). Die Erkenntnis der Heilsbedeutung des Herzens Jesu für die Auspendung des Heiligen Geistes verdient besondere Hervorhebung (wobei Einzelheiten der von Diepen vorgetragenen Lösung in der Frage der Geistsendung noch weiter diskutiert werden müßten). Die wiederentdeckte Theologie der Mysterien des Lebens Jesu hat enge, von der Schrift her begründete Beziehungen zum Geheimnis des Herzens Jesu (Lécuyer). Die Verbindung zur Eucharistielehre hin bedarf keiner weiteren Begründung (Solano, Piolanti). Einer besonderen Beachtung und theologischen Vertiefung bedurften die Gedanken der Herz-Jesu-Weihe und der sühnenden Wiedergutmachung. Eine historisch und systematisch tieferschürfende Untersuchung der Herz-Maria-Verehrung schließt die dogmatisch bestimmten Beiträge ab (Lakner).

Wertvolle Vertiefung bieten die Beiträge aus dem Bereich der biblischen Theologie. Die Lehre des AT über die Liebe Gottes ist das Thema gleich zweier Beiträge. Einmal wird die Liebe Gottes nach ihrer offenbarungsgeschichtlichen Entfaltung hin betrachtet (Kahmann), dann von den Motiven her, unter denen sie im AT auseinandergebreitet wird (Criados). Die besondere Berücksichtigung der johanneischen (Stanley) und der paulinischen Schriften (Garofolo) des NT leuchtet ein, weil sich dort die biblischen Grundlagen einer Herz-Jesu-Theologie finden. Doch ist auch bei einer Reihe der schon erwähnten anderen Beiträge die betont biblische Ausrichtung zu rühmen.

Von der Geschichte der Theologie und der Frömmigkeit her finden wir Untersuchungen über Anregungen für eine Herz-Jesu-Theologie bei Augustin (Boyer), über das Herz-Jesu-Motiv (im weiteren Sinn) in der Geistigkeit der großen Orden (Jean Leclercq OSB, Walz OP, di Fonzo und Calasanti OFMconv., Schaak S. J.), über die Herz-

Jesu-Frömmigkeit der deutschen Mystikerinnen Mechthild und Gertrud (Vagaggini), selbstverständlich auch ein eigener Beitrag über Maria Margarete Alacoque (Zorè), ferner über den Kampf um die Herz-Jesu-Verehrung gegenüber den Jansenisten (Bugnini). Daß auch die Frömmigkeit des Ostens mitberücksichtigt wurde, verdient ausdrückliche Anerkennung (Gardillo). Der Nachweis der Einfachheit, christlichen Wesentlichkeit und Aktualität der Herz-Jesu-Verehrung für den heutigen Menschen und die Weltaufgabe der Kirche gibt eine weitere Antwort auf die eingangs gestellte Frage, ob die Herz-Jesu-Verehrung eine zwar mögliche und richtige, aber doch mehr oder weniger zufällige Form der Frömmigkeit sei, oder ob sie ins Schwarze treffe (Holstein, Le Blond, Graber, Schwendemann). Hier kommt vor allem auch der Seelsorger zu seinem Recht, der nicht routinierte, sondern im geistlichen Leben und Psychologie gleichermaßen fundierte seelsorgliche Weisungen erhält. — Die außerordentliche geistliche Fruchtbarkeit der Herz-Jesu-Verehrung zeigen die vielen klösterlichen Gemeinschaften, die sich dem Dienst Christi im Zeichen seines Herzens geweiht haben (Bergh). — Ein letztes, aber nicht geringeres Lob verdient die theologische Literaturgeschichte (mit umfangreicher Bibliographie) der Herz-Jesu-Theologie, welche die Beiträge des 2. Bandes abschließt (Tucci). Auch die Mühe der Anfertigung verschiedener Indices wurde nicht gescheut. — Dieser kurze Aufruf konnte natürlich nicht mehr tun, als auf Bedeutung und Reichhaltigkeit dieses verdienstvollen Sammelwerkes hinzuweisen.

W. Breuning

Kirche und Überlieferung. Hrsg. von Johannes Betz u. Heinrich Fries. (Joseph Rupert Geiselmann zum 70. Geburtstag am 27. Febr. 1960.) — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1960). 379 S. 80 Lw. 32,80 DM.

Joh. Betz untersucht das Bild vom Stein (Felsen), das im NT auf Jesus und Petrus angewandt wird und zeigt die darin enthaltene christologische und ekklesiologische Aussage. Nach Daniélou weist der bei manchen Vätern ausgesprochene Gedanke, daß unser Leben am Holze hing, auf eine Textsammlung aus dem AT hin, die schon in apostolischer Zeit als Rüstkammer für die geistigen Kämpfe gegen Juden und Gnostiker diente. Georg Söll lenkt zu der Mariologie, wie sie vor den Evangelien verkündigt wurde, unsere Aufmerksamkeit hin. Die Jungfräulichkeit Mariens war Hinweis auf die Gottheit ihres Sohnes, die echte Mutterschaft auf dessen wirkliche Menschheit und unser Heil. Die biblische Überlieferung ergänzte diese Mariologie durch das Bild der Tugendreichen und bahnte den Weg, um die geistliche Mutterschaft tiefer zu verstehen. Wert und Unwert der Apokryphen wird sorgfältig abgewogen. Auch nach Karl Rahner ist die Jungfräulichkeit Mariens in der Geburt ihres Sohnes nur implizite im apostolischen Glaubensgut enthalten, wobei dieser Begriff „implizite“ leider nicht näher untersucht wird. Vielmehr sucht R. den Inhalt der in der Geburt bewahrten jungfräulichen Würde einerseits gegen jeden Doketismus, anderseits gegen die Ansicht von A. Mitterer abzugrenzen, die von der modernen Biologie bestimmt ist. Fritz Hofmann stellt zusammen, was bei Augustinus über die kirchliche Tradition und das Gewicht konziliarer Entscheidungen zu finden ist. Leo Scheffczyk hat die Trinitätslehre des Rupert von Deutz durchforscht, bei dem innergöttliche Hervorgänge und Sendungen nach außen nicht klar unterschieden werden, so daß in einer einheitlichen Gesamtschau das Christusereignis im Zentrum stehen konnte. Der Aufsatz von Aloys Grillmeier dringt über reichliche zitierte Quellen und Darstellungen bis zu den inneren Triebkräften vor, die aus der vorwissenschaftlichen Zusammenschau der Glaubenslehre, wie sie in den alten Symbolen vorliegt, die Systeme der hochscholastischen Summen erwachsen ließ. Besonders wirkmächtig war das Christusproblem. Methodik und Technik wurden von der Philosophie geboten, so daß schon im 1. Jahrtausend Versuche einer theologischen Systematik entstanden, die besonders das 12. Jahrh. anregten. Yves Congar sieht das Problem der Tradition bei Thomas nicht als eine Vorwegnahme moderner Fragen, sondern „als eine gewaltige Bewegung, in der ein Geist oder Geister im Bereich der übernatürlichen Heilswahrheit auf andere gestaltend einwirken . . . auctoritas und ihre Weitergabe in der Kirche zum Papst, den Konzilien, den Bischöfen, den sancti doctores und in gewisser Weise zu den magistri, welche die sacra doctrina lehren . . . In dieser großen Konzeption schaut Thomas zugleich auch, wie sich die göttliche Wahrheit . . . im Geiste der gläubigen Menschheit entfaltet . . . Die Etappen dieser Entfaltung sind: veritas prima, revelatio prophetis et apostolis facta, sacra scriptura . . . bis hin zur Erläuterung der Glaubenswahrheit durch die heiligen Väter, alsdann durch die Theologen. Michael Schmaus stellt bei Heinrich von Gent einen ausgeprägten Subjektivismus fest, der Christus als den Deuter der Schrift nimmt, auch wenn die unmittelbar von Christus gegebene Auslegung der Deutung, wie sie von fast allen Gliedern der Kirche gegeben wird, widerspricht. Auf der andern Seite verneint ein extremer Objektivismus das Recht, für eine bestimmte Auslegung Rechenschaft zu fordern, und die Pflicht, eine solche zu geben. Der Abdruck einer Quästion des Heinrich ist editionstechnisch unvollendet. Franz Arnold unterscheidet bei dem Subjekt christlicher Liturgie nicht zwischen Theozentrik und Christozentrik. Ist das in der Scholastik mehrfach als augustinisch zitierte Wort

„Solus deus illabitur animae“ nicht zu ergänzen durch den Hinweis auf die organische Wirksamkeit der menschlichen Natur Christi? Ist die Krankensalbung gemäß Schrift und Liturgie wirklich das Sakrament der „Todesweihe“? M. D. Chen u setzt weitsichtig und kühn sich dafür ein, daß die moderne Soziologie von der Theologie und für sie nutzbar gemacht werde, und weist hierfür besonders auf die theologischen Probleme des Glaubens und der Tradition hin. Dasselbe Anliegen bewegt auch Bernhard Häring. Er schreibt, es sei „ein ureigenes Erfordernis der Theologie, zu unterscheiden, 1. was unabänderliche wesenhafte Struktur ist, 2. was eine jeweilige mehr oder minder geglückte Inkarnation ist, 3. was eine jetzt und hier stillfremde Verholzung einer geglückten Inkarnation ist . . . , 4. was ein gegenwärtiger mehr oder weniger mißglückter Versuch der Anpassung oder einfachhin ein Verfallen an den Zeitgeist bedeutet . . . , 5. was als Verholzung und Verschleppung einer von Anfang an mißglückten Anpassung angesehen werden muß.“ Heinrich Fries stellt mehrere „Aspekte der Kirche heute“ lose zusammen. Otto Karrer meint, die theologischen Schlußfolgerungen seien „aus der Heiligen Schrift nach dem philosophischen Grundsatz der Konvenienz, d. h. der menschlichen Logik abgeleitet“. Das Beispiel der Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, ehe sie Dogma war, hätte ihm zeigen können, wie wenig seine Auffassung die Wirklichkeit trifft, zumal er selbst den Einfluß des religiösen Gefühls zugibt. Eugen Heinrich Fischer erörtert Rechtsverhältnisse an den staatlichen theologischen Fakultäten. Es wäre interessant, die Untersuchung auszudehnen auf solche kirchlichen Hochschulen, die einem Orden nicht angegliedert sind und ebenso wie die staatlichen Fakultäten der wissenschaftlichen Ausbildung des Klerus und der Forschung dienen. Die Festschrift ist eine würdige Gabe für den verdienten Forscher Joseph Rupert Geiselmann.

I. Backes

Finkenzeller, Josef: Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Skotus. Eine hist. und system. Unters. — Münster/Westf.: Aschendorff (1961), vielm. 1960). XVI, 270 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. 38, H. 5.) Zugl. Theol. Hab.-Schr. München, brosch. 22,50 DM.

Grundlage der Theologie ist auch bei Duns Skotus das natürliche menschliche Erkennen. Skotus hat zwar das Verhältnis von Offenbarung, Überlieferung und Heilige Schrift nicht klären können, aber doch einen entscheidenden Vorstoß gemacht, um die über die Heilige Schrift hinausgreifende Überlieferung theologisch zu begründen. Wenn Skotus einen erworbenen durch Erfahrung gesicherten Glauben von dem eingegossenen Glauben unterscheidet, so ist dieser Unterschied nicht gleichbedeutend mit dem von natürlich und übernatürlich. Weil der eingegossene Glaube das Denken des gefallenen Menschen heilt, achtet Skotus auch auf die intellektuelle Seite des Glaubens, der in seinem letzten Motiv von der göttlichen Offenbarungstat und der Kirche absieht. Die Theologie ist ganz an die Autorität der Kirche gebunden. Ihre Zentralidee ist für Skotus Gott, insofern er diese Wesenheit ist, nicht aber Christus oder das Gottesreich. Skotus lehnt die Theorie des Aquinaten von der Subalternation der Theologie als Wissenschaft unter der Schau, die Gott und den Seligen zu eigen ist, ab. Aber er hält daran fest, daß die Theologie eine Wissenschaft sei. Grundsätzlich steht auch er auf dem thomastischen Standpunkt, daß dasselbe nicht geglaubt und im aristotelischen Sinne der Wissenschaft gewußt werden kann. Aber Skotus achtet streng darauf, daß die Begriffe der aristotelischen Philosophie, die er verwertet und nicht entbehren will und kann, nur im ursprünglichen engen Sinne verwandt werden. Daher bekämpft er Umdeutungen im Analogieverfahren, ohne einer rein negativen Kritik zu verfallen. F. hat bei seinen Studien über den großen Franziskaner stets die anderen Theologen der Hochscholastik vor Augen und zitiert immer wieder aus ihnen. So konnte er die Eigenart des Skotus sine ira et studio erfassen und dem Leser deutlich machen.

I. Backes

Hoedl, Ludwig: Der Anspruch der Philosophie und der Einspruch der Theologie im Streit der Fakultäten. — München: Hueber 1960. 22 S. 80 (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Univ. München. Hrsg. von M. Schmaus, H. 4.) Zugl. kath.-theol. Antrittsvorl. Bonn v. 10. Juni 1959. Geb. 3,80 DM.

Gegen den Anspruch der Philosophie, umfassende Weltweisheit zu bieten, die selbst den Tod zu bestehen lehrt, erhob die christliche Theologie im Mittelalter entweder religiösen Protest oder berief sich auf ihren höheren Rang oder wehrte jede Grenzüberschreitung von hüben und drüben ab. H. verbindet die Weise, wie Grabmann sich um das Problem von Glauben und Wissen bemüht hat, geschickt mit moderner Sprechweise.

I. Backes

Schering, Ernst: Mystik und Tat. Therese von Jesu, Johannes vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik. — München/Basel: Reinhardt 1959. 356 S. kart. 16,— DM: Lw. 19,— DM.

Es wird gezeigt, wie echte mystische Erlebnisse die große heilige Theresia zu ihrem äußeren Werk, Reformklöster zu gründen, hindrängten, und wie auf andere Weise die



mystische Erfahrung den Kirchenlehrer der Mystik antrieb zu seinem Handeln und auch schweigenden Dulden. Die umfassende Kenntnis der Schriften beider Heiligen und ihrer Zeit machen die sehr lesbar geschriebene Studie bestens geeignet, dem Anliegen des Verfassers zu dienen, „den gerade in unserer Zeit vordringlichen Fragen nach Zuordnung und Relation von Glauben und Tat, von Leben, Erleben und Handeln nachzugehen“.

I. Backes

Hanssler, Bernhard: Das Gottesvolk der Kirche. — Düsseldorf: Patmos-Verlag (1960). 189 S. Lw.

H. ist mit der biblischen Theologie und der nachbiblischen Tradition über die Kirche gut vertraut. Diese ist auch ihm Volk Gottes und gegenwärtige Autorität Christi. Daraus leitet er die Aufgaben ab, die uns Katholiken in der modernen Demokratie für das gesellschaftliche, kulturelle und staatliche Leben gestellt sind.

I. Backes

Abendmahl und Opfer. (Von) Peter Meinhold, Erwin Iserloh (u. a.). — Stuttgart: Schwabenverl. (1960). 163 S. 8° (Jahrbuch der „Sammlung“. 1959). (Peter- und Paul-Buecherei), engl. brosch. 5,90 DM.

„Die Sammlung“ hat diese Schrift veranlaßt, und Hans Asmussen hat ihr ein interessantes Vorwort gegeben. Sie gibt 2 Vorträge wieder. In dem ersten legt Peter Meinhold seine Auffassung über Abendmahl und Opfer nach Luther dar, der die reale Gegenwart Christi nicht auf den Augenblick des Empfanges eingeschränkt und auch eine Repräsentation des Kreuzesopfer im Abendmahls geschehen angenommen habe. Dieser Meinung stellt Erwin Iserloh die Eucharistielehre des Tridentinum gegenüber und zeigt, unter welchen historischen Bedingungen der Kampf des 16. Jahrh. um die Eucharistie und besonders um das eucharistische Opfer stattgefunden hat. Ihm ist viel daran gelegen, zu zeigen, daß die heilige Messe Sühnopfer ist. Die lebhafteste Aussprache, die nach den Vorträgen einsetzte, wird von Max Lackmann zusammengefaßt, der auch die Ziele der „Sammlung“ kurz darlegt. Die Schrift ist für theologisch interessierte Leser ein reicher Gewinn.

I. Backes

Chesterton, Gilbert Keith: Der stumme Ochse. Über Thomas von Aquin. (Ins Deutsche übertr. von Elisabeth Kaufmann.) — (Freiburg, Basel, Wien: Herder 1960.) 139 S. (Herder-Bücherei. 75.) brosch. 2,20 DM; 2,55 sfr; 15,— S.

Die Aufnahme dieser gewandten Schrift in die Herder-Bücherei ist sehr zu begrüßen.

I. Backes

Goderski, Wilhelm: Ich glaube. Einführung in die Wahrheiten des Glaubens. — Aschaffenburg: Pattloch (1959). 224 S. Lw. 5,80 DM.

Es ist sicher wichtig, den Inhalt unseres Glaubens für Oberschüler etwa, Konvertiten oder Laien, die sich die Voraussetzungen für eine *missio canonica* erarbeiten wollen, in einer systematischen Darlegung zu bieten. Es mag auch sein, daß sich für eine systematische Darlegung, die als Repetitorium gedacht ist, das hier angewandte, mitunter etwas gewaltsame Frage- und Antwortschema seelsorglich bewährt hat. Angesichts der unbestreitbaren Erfolge marxistischer Schulungsmethoden wird man um so eher bereit sein, den Wert einer solchen straffen, logisch und klar gegliederten Zusammenfassung zu bejahen. Freilich müßte man doch Besorgnisse haben, wenn ein solcher Aufriß eine größere Aufgabe erfüllen sollte als nur die eine: Repetitorium für bestimmte Zwecke zu sein. Ein Repetitorium ist für seinen Zweck geeignet, wenn ein richtiger Unterricht dahintersteht. Gerade diese gute Erfahrung, die der Verf. mit seinem Büchlein als Zusammenfassung für den eigenen Unterricht gemacht hat, mag ihn zur Veröffentlichung bewogen haben. Für ein privates Studium möchte der Rez. die Art des vorliegenden Büchleins nicht empfehlen. Das stärkste Bedenken dagegen liegt in der Tatsache, daß hier der Glaube in Form etwas popularwissenschaftlich verdünnten Fundamentaltheologie und Dogmatik geboten wird. Rez. hält diese Form sowohl für den Glauben als auch für die Theologie für nachteilig. Das mitunter doch recht feine Instrumentarium der Wissenschaft (Begriffe sowohl als auch Methodik) muß dann so vergrößert werden, daß es untauglich wird, seinen Gegenstand zu fassen. Führt das dann nicht zu einem Halbwissen? Das ist um so gefährlicher, als der unbelastete Leser wähnt, nun eine wissenschaftlich fundierte religiöse Bildung zu besitzen, während er gar nicht in der Lage sein kann, das Ringen der Theologie um den Glauben richtig abzuschätzen, zumal die Fragezeichen hinter den Überschriften der einzelnen Abschnitte so ziemlich die einzigen des ganzen Buches sind.

Was wir dem Laien schuldig sind, ist die Verkündigung der ganzen Glaubenswirklichkeit. Gerade das können wir aber nicht mit der Darbietung einer nur verdünnten und vergrößerten Theologie en miniature erreichen. Vom Theologen muß für diese

Aufgabe verlangt werden, daß er übersetzen kann. Hierin sieht Rez. die Gefahr des Büchleins, wenn es mehr sein sollte als ein Repetitorium für einen lebendigen Unterricht: es verdünnt zuviel und übersetzt zu wenig. W. Breuning

Busenbender, Wilfried OFM: Die Welt als Chance des Glaubens. — Frankfurt: Knecht-Carolusdruckerei (1959). 194 S. geb. 7,80 DM.

„Prüfet alles, das Beste behaltet, enthaltet euch vom bösen Schein!“ Das von B. häufig zitierte Wort aus 1 Thess (5, 21) charakterisiert die Art, wie B. das Verhältnis des Christen zur Welt sieht. Die religiös tiefen, geistig offenen und menschlich vornehmen Meditationen umkreisen den durch den Titel gut ausgedrückten Kerngedanken: Die Welt als Chance des Glaubens. Die eigenen Gedanken des Verf. lassen sich am häufigsten vom Wort der Schrift inspirieren. Eine reiche Fülle von Zitaten aus alten, meist aber neuesten Schätzen vielseitiger, nicht nur theologischer Literatur wirkt nicht wie bunte Federn zum Schmuck des Werkes, sondern zeigt die große Aufgeschlossenheit des Verf. und die Fähigkeit, auf andere hinzuhören zu können. Das Buch enthält keine praktischen Anweisungen, keine Rezepte, keine besonderen Methoden zur Gewinnung der Welt und ist doch gerade Männern der Praxis, Priestern und allen, die etwas mit Seelsorge zu tun haben, sehr warm und ohne Vorbehalt zu empfehlen — strahlt es doch eine christliche und menschliche Wärme und Weite aus, die wir heute oft so schmerzlich vermissen. Sie läßt sich nicht technisch erlernen, vielleicht aber am lebendigen Beispiel durch meditierende Einübung. Das Buch könnte ein Weg dazu sein. W. Breuning

### MORALTHEOLOGIE

Giers, Joachim: Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suarez. Ed. u. Untersuchungen seiner röm. Vorlesungen De iustitia et iure. — Freiburg: Herder 1958. XVII, 257 S. Freiburger theol. Studien. H. 72) kart. 24 DM.

Für diese Untersuchung gebührt dem Verf. Dank. Nachdem von Suarez bisher keine eigene Schrift über Recht und Gerechtigkeit bekannt war, hat G. nun aus unveröffentlichten Vorlesungen des S. in Rom dessen Lehre über Objekt, Akt und Tugend der Gerechtigkeit ediert und erklärt. Hier finden wir des S. Lehre vom Eigentum, die Begründung und Auswirkung des Eigentumsrechtes in verschiedenen Gebieten. Der Akt der Gerechtigkeit wird nur kurz behandelt, einen weiteren Raum nimmt die Erörterung über die Gerechtigkeit als Tugend ein. Dabei interessiert besonders, was S. zur Epikela (187) sagt. Von ihr unterscheidet er die aequitas und findet in dieser schließlich die benigna interpretatio legis, die auch im kanonischen Recht Eingang gefunden hat. S. unterscheidet sich von Thomas in der Auffassung von Wesen und Ziel des Gesetzes, indem S. die verpflichtende Kraft mehr vom Willen des Gesetzgebers, Thomas aber vom Gemeinwohl herleitet. In der Frage, ob es einen allgemeinen Habitus der Gerechtigkeit gebe, der sich nicht auf Einzelobjekte richte, scheint S. seine erste Meinung später geändert zu haben (195). Mit Thomas betont S., daß Gerechtigkeit und Klugheit sich gegenseitig bedingen. Barmherzigkeit als Teil der theologischen Tugend der Liebe geht vor der Gerechtigkeit. Giers fragt im zweiten Teil seiner Arbeit nach den Quellen der Lehre bei S. Dieser begründet seine Eigentumslehre aus dem AT und NT sowie aus Worten der Kirchenväter, wobei nicht ersichtlich ist, ob er die Texte selbst eingesehen oder aus anderen Schriften übernommen hat. Einen Grund dafür, daß S. so oft die Bedeutung des Rechtes hervorhebt, sieht G. darin, daß S. selbst vor seinem Eintritt in die Gesellschaft Jesu Recht studiert hat. Wenn S. sich auch eng an Thomas anschließt, so gliedert er den Stoff doch selbständig und behandelt ihn kritisch. Er wahrt sich bei aller Achtung vor der Autorität wichtiger Theologen sein eigenes Urteil. Im dritten Teil faßt G. noch einmal die im Text herausgearbeiteten Eigenarten des S. zusammen und hebt hervor, daß „ein voluntaristischer Zug in seiner Lehre nicht zu verkennen ist“ (233). Den letzten Teil widmet Giers der Frage, wie sich die Lehre des späteren S. zu der seiner ersten Lehrtätigkeit verhält. Zwar hat S. später keinen Traktat über die Gerechtigkeit geschrieben, ist aber oft darauf zu sprechen gekommen, und hier auch zeigt sich seine Eigenart darin, daß er mehr den Rechtsanspruch als das bonum commune betont; doch scheint er bemüht zu sein, die Übereinstimmung seiner Lehre mit der des heiligen Thomas zu zeigen. Charakteristisch ist auch, daß er sich mehr dem Subjekt als dem Objekt der Gerechtigkeit zuwendet. N. Seelhammer

Häring, Bernhard: Christus in der neuen Welt. Lebensgestaltung aus dem Glauben. — Freiburg:ewel 1960, 448 A. Lw. 13,85 DM.

Die Eigenart des Buches besteht darin, daß es das christliche Leben sieht und deutet ganz von der Offenbarung her, aus dem neuen Sein in der Gnadengemeinschaft mit Christus und der von da sich ergebenden Aufgabe, zu leben mit ihm und wie er. Die Lektüre ist nicht leicht, weil diese Sicht in dieser Konsequenz ungewohnt ist. Mancher wird versucht sein, es als zu schwer in Form und Inhalt beiseite zu legen. Ein Buch, das von großen

Massen gelesen wird, ist es nicht. Man muß aber doch wünschen, daß viele sich der Mühe unterziehen, alle nämlich, denen es wirklich um eine Erneuerung des christlichen Lebens geht, und die eine klare Wegweisung in unserer Zeit mit ihren Fragen suchen. Der Laie findet sie im Geiste Christi, der den Menschen anspricht: im Evangelium, in der Kirche, im Herzen, der auf seine Liebe auch die Antwort der Liebe fordert: den ganzen Menschen. Der Priester findet einen Weg, die Lehre vom christlichen Leben im organischen Zusammenhang der Glaubensverkündigung von Christus zu sehen und an die Gläubigen weiterzugeben. Nur wer sich der Mühe einer ersten Lektüre unterzieht, wird bei aller Unerbittlichkeit des „Gesetzes Christi“ das Beglückende und damit die rechte Motivkraft erfassen. Das Problem: wie soll der Christ sich heute in der in doppeltem Sinne neuen Welt verhalten, beantwortet H. zunächst grundsätzlich vom „Gesetz Christi“, dem Gesetz der Liebe her. Von dieser konsequent festgehaltenen Grundlage aus werden dann die beiden Faktoren: Gottes Gnade und menschliche Mitarbeit gesehen und gewertet. Gottes Liebe erwartet die menschliche Gegenliebe, die gottentsprechend nur, aber auch wirklich möglich ist durch das neue gnadenhafte Sein in Christus durch die Kirche. Die göttlichen Tugenden geben die Befähigung zur Antwort auf Gott. Von da werden auch die sittlichen Tugenden aus der natürlichen Sphäre herausgehoben in den Wirkbereich des Hauptgebotes. Der Wert des Handelns wird mehr durch die Gesinnung, aus der es kommt, bestimmt als durch das äußere Tun, aber auch dieses hat konkrete Bedeutung. Im Gewissen spricht das Herz, das wesentlich auf das Gute hingedachte Innerste. Das Gewissen des Christen ist ausdrücklich am lebendigen, in Christus offenbar gewordenen Gott orientiert. Da es vielen Einflüssen ausgesetzt ist, muß es gepflegt, im Lichte und der Motivkraft der göttlichen Liebe erhalten werden. Geleitet von der christlichen Klugheit vermag es dann den rechten Weg in der Vielfalt der konkreten Situationen der jeweiligen Zeit zu finden. — H. zeigt es an einigen der heute am meisten aktuellen Fragen. Er gibt aber bewußt keine „Rezepte“, denn es geht ihm um eine Wegweisung, die der Christ in eigener Gewissensentscheidung in seiner Situation verwirklichen soll.

N. Seelhammer

Häring, Bernard: La Loi de Christ. Théologie Morale à l'intention des prêtres et des laïcs. Tome III. Théologie Morale spéciale. La vie en communion fraternelle. — Tournai: Desclée & Cie 1959. 773 S. Lw. o. Pr.

Von der franz. Ausgabe der Moralthologie: „Das Gesetz Christi“ von B. Häring liegt jetzt der 3. Band vor. Er umfaßt den zweiten Teil der speziellen Moralthologie = Weltverantwortung und Lebensgestaltung aus der christlichen Liebe, franz.: La vie en communion fraternelle. Die Ausgabe wurde besorgt von den franz. Redemptoristen François Bourdeau, Amand Danet, Louis Vereecke unter beratender Mitwirkung des Chanoine Ph. Delhaye. Sie stellt nicht eine einfache Übersetzung dar. Der Text des deutschen Originals, und zwar der 4. Auflage, ist als Grundstock zugrunde gelegt. Dann aber haben die Bearbeiter für ihre französischen Leser: Theologen und Laien, Veränderungen vorgenommen, z. B. in einzelnen Traktaten die Reihenfolge der Themen variiert, manches der franz. Situation angepaßt und mehr den Gebrauch des Buches durch die Theologiestudenten berücksichtigt. Dabei erscheint selbstverständlich die franz. Literatur stärker. Das ist auch eine Bereicherung für die deutschen Leser. Diese Abweichungen vom Original betrachtet der Autor mit Recht nicht als Beeinträchtigung, sondern als so glücklich, daß er manche Anregungen in die 5. deutsche Auflage übernommen hat. In der 5. Auflage (1958) ist, verglichen mit der 1. Auflage, die Reihenfolge und die Einteilung der Sachgebiete bis auf geringe Änderungen, z. B. bei den göttlichen Tugenden, beibehalten. Den Inhalt des Buches brauchen wir den Lesern dieser Zeitschrift nicht zu wiederholen. Die franz. Ausgabe ist erschienen im Verlag Desclée & Cie. Tournai, der dem Buch eine vorzügliche Ausstattung gegeben hat. Er hat gut daran getan, den einen dicken Band des deutschen Originals in drei Bände aufzuteilen — umfaßt doch dieser 3. Band allein schon 773 Seiten. Man darf Autor und Verlag zu dieser „Moralthologie“ beglückwünschen.

N. Seelhammer

Petit, François OP — Wendland, Diether: Das Böse, das Übel und die Sünde. — Aschaffenburg: Pattloch (1959). 156 S. Bibliothek Ekklesia, Bd. 11) kart. 4,80 DM.

Das Büchlein enthält mehr als sein Titel vermuten läßt. Die Abhandlung greift das alte Problem des Bösen und des Übels ernsthaft philosophisch und theologisch an, im 1. Teil in überraschender Lebendigkeit. Nach dem heiligen Thomas wird das Böse vom Übel allgemein abgegrenzt: alles Böse ist auch ein Übel, aber nicht alles Übel ist auch schon ein Böses (26). Das Böse, das in sich selbst nichts ist, ist im Guten als Privation seiner Vollkommenheit (34). Strafe ist ein Übel, setzt aber Schuld voraus, und diese ist ein Böses (43). Schuld entsteht durch böses Tun, ihr ist die Sühne entgegengesetzt. Der Böse ist der Satan. In der Offenbarung des AT leuchtet die Lösung des Problems allmählich auf in der Führung des Volkes durch Gott. Im NT wird das Leiden als Übel nicht

geleugnet, und auch das Böse ist in den Plan Gottes einbezogen. Das Leiden wird zum gewöhnlichen Weg zur Seligkeit (90 f.). Das Übel kann Nutzen bringen, Gott bedient sich seiner, um eine höhere Wirklichkeit zu erreichen, es warnt, es kann als Sühne dienen und vervollkommen — am Beispiel Christ und der Heiligen wird dies beleuchtet. Der Glaube lehrt, daß es bis zum Ende der Welt Leiden geben wird, und daß es für die Verdammten ewiges Leiden gibt. Gott kann aus dem Übel Gutes machen. Im Anschluß an die kirchliche Lehre besonders Pius XII. wird dem heutigen Christen gesagt, daß man nicht alles Übel, wohl aber manches vermeiden kann. Eigenes Leiden darf man erleichtern, das unvermeidliche soll man tragen. Die letzte Lösung liegt in der Gemeinschaft mit dem leidenden Herrn.

Das Büchlein mag dem Seelsorger eine wertvolle Hilfe sein.

N. Seelhammer

Stelzenberger, Johannes: *Conscientia bei Augustinus. Studie zur Geschichte der Moraltheologie* — Paderborn: Schöningh 1959, 184 S. brosch. 14 DM.

St. untersucht zunächst das Vorkommen des Wortes *conscientia* in den Schriften des A., um dann die jeweilige Bedeutung zu prüfen. Das ist methodisch richtig und für das rechte Verständnis der Aussagen Augustins wichtig. Hier und bei den späteren Einzelfragen bringt St. die entsprechenden kurzen Zitate aus A., in vielen Fällen weist er auf den Context hin, was natürlich wichtig ist für die rechte Deutung. Es kann auffallen, daß *Conscientia* nicht am meisten in den *Confessiones* vorkommt, sondern am häufigsten in den Schriften gegen die Donatisten, in den Psalmenerklärungen und Briefen. St. hebt hervor, daß im Unterschied zu heidnischen Auffassung Augustin die *conscientia* religiös, vor Gott sieht. Das ist charakteristisch für A., wenn er auch eingehend das psychologische Geschehen zeichnet. A. meint nicht immer c. als das funktionelle eigentliche Gewissen im heutigen Sinn. Dieses kennt er selbstverständlich auch, so wenn er vom vorhergehenden, vom zurückschauenden, vom guten und bösen Gewissen spricht. Es nimmt nicht wunder, daß A. Schuldgefühl und Sündenbewußtsein beredt und bildhaft darzustellen weiß. An einer Menge von Substantiven, Adjektiven und Verben erläutert St. dies. Aber A. kennt und rühmt auch die Wirkung des guten Gewissens. — St. hat mit dieser schönen Untersuchung nicht nur einen guten Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie, sondern auch zur Klärung des so wichtigen Problems der „*conscientia*“ geliefert.

N. Seelhammer

#### NEUES TESTAMENT

Grant R. M. und Freedman D. N.: *Geheime Worte Jesu* (Das Thomasevangelium).

Aus d. Amerik. übers. von S. George, mit einem Beitrag von Joh. B. Bauer. — Frankfurt: Heinrich Scheffler, 1960. 228 S. Ln. 14,80 DM.

Unter den 13 Bänden gnostischer Papyri, die 1945 bei Nag Hammadi in Oberägypten gefunden wurden, erweckt das vor einiger Zeit edierte „Thomasevangelium“ naturgemäß besonderes Interesse. Besteht es doch aus einer Sammlung von 114, lose aneinander gereihten Logien Jesu, die zwar z. T. schon aus anderen apokryphen Evangelien oder Papyri, besonders den Oxyrhynchus-Papyri, bekannt sind und vielfach gnostizierende Abwandlungen kanonischer Herrenworte darstellen, von denen aber auch eine ganze Reihe bisher völlig unbekannt sind und auf den ersten Blick keinen gnostischen Charakter aufweisen, so daß die Frage entsteht, ob nicht doch das eine oder andere von ihnen als echt jesuanisch zu betrachten ist. Die beiden amerikanischen Forscher Grant und Freedman berichten im vorliegenden Werk ausführlich über diese „geheimen Worte, die Jesus der Lebendige sprach und die Didymus Judas Thomas aufgeschrieben hat“; sie beschäftigen sich dabei grundsätzlich mit dem Fortleben der mündlichen evangelischen Tradition, mit den Schriftworten in bisher schon bekannten apokryphen Evangelien, mit der gnostischen Atmosphäre des Thomasevangeliums und mit seiner Umwelt; sie untersuchen — was besonders aufschlußreich ist — den Schriftgebrauch der Gnostiker, schließlich die Methode und die Theologie des Pseudo-Thomas. Es folgt eine Übersetzung mit einem Kommentar des Thomasevangeliums. Besonders dankbar ist man für den anschließenden Forschungsbericht des jungen Grazer Gelehrten J. B. Bauer, der wichtige Untersuchungen der Fachwelt kritisch bespricht und dabei eigene Lösungsversuche anzubieten weiß, gegliedert nach folgenden Gesichtspunkten: Thomasevangelium und Oxyrhynchus-Logien; die Ursprache des Thomasevangeliums; Ursprung und Geschichte der Sammlung; Von unseren Evangelien unabhängige Überlieferung? Echte Jesusworte im Thomasevangelium? — Den Abschluß bildet eine Übersetzung des Thomasevangeliums von dem Jesuiten H. Quecke. Eine ausgewählte Bibliographie und ein Register vervollständigen das Werk, das man reich belehrt aus der Hand legt. Wer sich für dieses Evangelium aus dem Niland interessiert, dem sei das Werk besonders empfohlen.

F. Mußner

Neuzeit, Paul: *Das Herrenmahl. Studien zur paulin. Eucharistieauffassung*. — München: Kösel 1960. 255 S. (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 1.) Zugl. Theol. Diss. München 1958. kart. 28 DM.



Nach Joachim Jeremias ist der marcinische Einsetzungsbericht, traditionsgeschichtlich gesehen, der älteste. Nach Heinz Schürmann der lukanische. Nach dem Verfasser des hier zu besprechenden Buches, Paul Neuenzeit, dagegen der paulinische. Wer hat recht? Ich habe leider keine Zeit, alle Für und Wider in der Argumentation der drei genannten Forscher nachzuprüfen. Ein endgültiges Urteil wird ohnehin kaum möglich sein, da die textliche Grundlage zu schmal ist. Sicher aber wird sich Schürmann durch die Argumente Neuenzeits nicht geschlagen fühlen, zumal er die traditionsgeschichtliche Methode sicherer handhabt als der ihn darin kopierende Neuenzeit. Mit dem Argument N.s, daß etwas „durchaus möglich“, „durchaus denkbar“ sei (vgl. S. 104 f.), kommt man zudem in der Wissenschaft nicht weit. Immerhin scheint mir die Argumentation N.s der Beachtung wert zu sein. Denn daß in den Resultaten Schürmanns ein schwacher, ungeklärter Punkt ist, habe ich selber seinerzeit in meiner Rezension vermerkt (vgl. TrThZ 66, 1957, 56). Und auf jeden Fall führt N. in die mit seinem schönen Thema zusammenhängenden Forschungsprobleme ausgezeichnet ein, wobei eine umfangreiche Literatur verarbeitet ist. Dabei scheut er sich nie, eigene Urteile zu fällen, die eine beachtliche Selbständigkeit des Denkens erkennen lassen.

Neuenzeit kommt in seiner Arbeit zu einigen wichtigen Ergebnissen, so S. 140: „Im paulinischen Eucharistieverständnis ist das Symbol des Mahles zurückgedrängt; die Einheit der Mahlteilnehmer symbolisiert sich neu in dem einen eucharistischen Brot (10, 17). Das funktionale Symbol ist durch ein gegenständliches ersetzt“, oder S. 149: „Die paulinische Eucharistieauffassung läßt sich nicht auf dem Wege über eine vom Passa her bestimmte paulinische Grundkonzeption auf das jüdische Passa zurückführen.“ Die Auseinandersetzung mit mir auf S. 201 ff. ist etwas verunglückt und oberflächlich, wie allein schon die falschen Zitierungen und Seitenangaben aus meinem Epheserbuch zeigen — so muß es S. 201, Anm. 2, statt „122“ 124 heißen; S. 210, Anm. 41, statt „235“ 135; S. 208, Z. 12, statt „biloquente“ brevilouquente. Wenn mich N. richtig verstanden hätte, müßte der von mir „vorausgesetzte“ Syllogismus über 1 Kor 10, 16 f. so lauten: Obersatz: Wir brechen in der Feier der Eucharistie ein Brot, das Teilhabe am Leibe Christi ist (V. 16b); Untersatz: Es ist aber ein einziges Brot, das wir brechen (V. 17a); Schlußsatz: Also sind wir ein einziger Leib, weil wir an diesem einen Brote teilhaben (V. 17bc). N.s Syllogismus (S. 202) isoliert den Vers 17, und darum ist seine ganze Argumentation verfehlt. Auf S. 205 unterstellt N., daß nach mir „soma in Vers 17b nur Bild“ sei, dabei schreibe ich ausdrücklich in meinem Buch S. 123: „hen soma ist mehr als Bild!“ Daß der von mir von G. Söhngen übernommene Ausdruck „Bildwirklichkeit“ ein „Ausweichen“ darstellen soll, kann ich nur als Unsinn bezeichnen. Daß ich außerdem in meinem Buch S. 131 eine „Definition“ (!) der sakramentalen Christumystik bieten würde, ist auch eine reine Unterstellung (vgl. S. 208). Die Bedeutung von 1 Kor 12, 12 für die pln. Somaekkesiologie wird von N. kaum erkannt, obwohl der Vers für die Herkunftsfrage der Vorstellung äußerst wichtig ist. Die Frage nach den möglichen Hintergründen der pln. Somaekkesiologie wird überhaupt nur im Anschluß an Sekundärliteratur erörtert (vgl. dagegen etwa den Aufsatz von E. Schweizer in der ThLZ 86, 1961, 161–174!) und mit hypothetischen Formulierungen wie „denkbar“ (S. 215, Anm. 69), „könnte“ (S. 216), „scheint“ (S. 217) operiert, ohne den Versuch eines wissenschaftlichen, aus Quellen erarbeiteten Beweises. Was die wichtige semitische Vorstellung von der „korporativen Persönlichkeit“ angeht, vermißt man bei N. sehr einen Hinweis auf das bedeutende Werk von J. de Fraine, Adam et son lignage (schon 1959 erschienen!).

Eine Menge von Druckfehlern blieb stehen, so allein auf S. 253 im griechischen Wortverzeichnis fünf (das Verbum edoken ist nicht bloß hier, sondern auch auf S. 106, und zwar hier zweimal, mit Omikron gesetzt!).

Mein Gesamteindruck: Eine sehr fleißige, mit vielen Zitaten bespickte, besonders Käsemann verpflichtete, gewandt geschriebene Arbeit, die einen guten Überblick über die Forschungssituation bietet, dabei auch immer eine eigene Position zu beziehen versucht, die jedoch in der Auseinandersetzung mit dem „Gegner“ häufig praeter rem redet, weil Verfasser die wirkliche Anschauung desselben nicht sauber wiederzugeben vermag und offensichtlich gewisse Vorentscheidungen getroffen hat.

F. Mußner

Internationale Zeitschriftensschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete.  
Internat. Review of bibl. studies. Revue internat. des etudes bibl. (In Verb. mit . . . .  
hrsg. von F. Stier.) Bd. 6, 1958/59, H. 1/2. — Düsseldorf: Patmos-Verl. (1960.) XI, 356 S.  
broch. 46 DM.

Schon der ständig wachsende Umfang dieses bibliographischen Werkes läßt erkennen, daß es allmählich ein opus perfectum und damit für den Bibelwissenschaftler zu einem unentbehrlichen Arbeitsinstrument wird. Das Inhaltsverzeichnis in diesem Band VI ist etwa im Vergleich mit Band IV noch differenzierter, was z. B. die Aufgliederung der Paulusbrieфе angeht. Wir wünschen dem Werk weiterhin einen glücklichen Fortgang.

F. Mußner

ANFANG AUGUST ERSCHEINEN:

## **Lex tua veritas**

**Festschrift zum 70. Geburtstag von Hubert Junker**

**herausgegeben von Heinrich Groß und Franz Mußner**

Gr. 8°, XVIII und 320 Seiten, kart. ca. 28,— DM

Subskriptionspreis bis 1. August 25,— DM

Zu dieser Festschrift haben Alt- und Neutestamentler des In- und Aus-landes wertvolle Beiträge geliefert. Sie stellt so eine würdige Gabe für den, um die alttestamentliche Wissenschaft verdienten Gelehrten und hochgeschätzten Lehrer, ebenso aber auch für seine zahlreichen Schüler und alle biblisch Interessierten dar.

ANTON ARENS

## **Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes**

**(Trierer Theologische Studien, Band 11)**

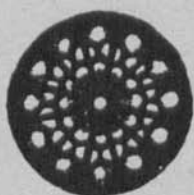
Gr. 8°, 228 Seiten, kart. ca. 13,80 DM

Subskriptionspreis bis zum 1. August 11,— DM

Die sehr bedeutsame Arbeit erschließt ganz neue Perspektiven über die Zuordnung des Psalters zu den Pentateuch-Lesungen und den täglichen Opfern im Gottesdienst des Alten Bundes und deutet den Zusammenhang des neutestamentlichen Stundengebetes mit diesen alttestamentlichen Opferzeiten an. Damit gewinnt die Untersuchung eine aktuelle Bedeutung für das kommende Konzil hinsichtlich der Frage einer Brevierreform.

**P A U L I N U S - V E R L A G T R I E R**

**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI  
TRIER/MOSEL  
SAARSTR. 39 · TELEFON 2938

Wichtige Vorankündigung:

## STATIO ORBIS

Der Eucharistische Weltkongreß 1960  
in München

Band I: Idee und Gestaltung

Band II: Dokumente

Beide Bände mit ca. 105 Bildtafeln  
und 10 Schallfolien, in Leinen ge-  
bunden DM 28,—

Die offizielle Dokumentation des  
Eucharistischen Weltkongresses  
1960 in München

## J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Fernruf 4492

Ansichts- und Auswahlsendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung



Spezialhaus für  
Mittelmoselweine

**R. Lentzen-Deis**

K.-G.

**Bernkastel-Kues**

an der Mosel

Mohweinlieferant · Weingroßhandlung  
Ausländische · Süße · Mohweine

Georg Pulsfort

## Herz-Jesu-Litanei

3. Auflage — 160 Seiten — Karton-  
umschlag — 10,5 × 14,8 cm — 33 be-  
sinnliche Lesungen und Gebete  
brosh. DM 1,50 — Halblein. DM 2,00

Es wird unter guter Benutzung der  
Heiligen Schrift und vielen gut aus-  
gewählten Beispielen eine wertvolle  
Einführung in die Verehrung des gött-  
lichen Herzens geboten. Die Sprache  
und Darstellung ist in vornehmer Po-  
pularität so gehalten, daß auch einfache  
Leute aus dem Volk alles verstehen  
können. Daß die ersten starken Auf-  
lagen so schnell vergriffen waren und  
eine Neuauflage notwendig machten,  
ist ein Beweis dafür, daß der Verfasser  
die rechte Art gewählt hat, um zu wei-  
ten Kreisen zu reden und sie für die  
Verehrung des göttlichen Herzens zu  
gewinnen.

VERLAG PARZELLER & CO.  
FULDA

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

70. JAHRGANG PASTOR BONUS

Heft 5

September/Oktober 1961

## INHALT

### AUFSATZE

*Dieter Glesen, Bonn*

Geburtenregelung

(I. Teil)

*Nikolaus Seelhammer, Trier*

Von Sinn und Grenzen der Verantwortung

*Viktor Hahn, Hennef/Sieg*

Schrift, Tradition und Primat bei Irenäus

(II. Teil)

### KLEINERE BEITRÄGE

*Erwin Iserloh, Trier*

Luthers Thesenanschlag, Tatsache oder Legende?

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS - VERLAG TRIER



---

## VORANZEIGE

Im Oktober erscheint:

Franz X. Arnold

### Wort des Heils als Wort in die Zeit

Gesammelte Reden und Aufsätze

304 Seiten, Leinen ca. 18,— DM

Der hochgeschätzte Tübinger Pastoraltheologe, der zu den bahnbrechenden Vertretern seines Faches in der Gegenwart gehört, legt in diesem Bande verstreut erschienene Arbeiten zur Theologie der Predigt, zu Fragen der Religions- und Moralpädagogik und zu brennenden Problemen des kirchlichen, politischen und sozialen Lebens vor. Eine Fülle von Einsichten und Anregungen macht das Buch für den Seelsorger wie für den interessierten Laien wertvoll.

PAULINUS-VERLAG TRIER

---

### *Loewenberg'sche Buchhandlung*

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier-Olewig, Auf der Ayl 34 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfsrum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Wilh. Breuning, Trier-Olewig, Olewiger Str. 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfsrum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Liersberg über Trier (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfsrum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfsrum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mubner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfsrum. — Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

# Geburtenregelung

Von Gerichtsreferendar Dieter G i e s e n, Bonn

## I. Teil

### A) Geburtenregelung als Problem

#### I. Definition

Geburtenregelung im Sinne dieser Abhandlung bedeutet die vom Willen bestimmte Beeinflussung der Kinderzahl in den fruchtbaren Ehen durch geburtenbeschränkende Maßnahmen: durch eheliche Abstinenz, durch ausschließlichen ehelichen Verkehr an den sogenannten unfruchtbaren Tagen der Frau<sup>1</sup>, durch *coitus interruptus*, Verhütungsmittel oder durch Abtreibung<sup>2</sup>.

#### II. Das Problem

In seinem vor dem biologischen Verfall der europäischen Völker warnenden Buch „Europa stirbt und merkt es nicht“<sup>3</sup> kommt F i n d e i s e n zu dem Ergebnis, daß die verstandesmäßige Einstellung vieler Menschen zur Fortpflanzung heute nicht mehr durch den Willen zum Kind, sondern durch den Willen g e g e n das Kind bestimmt wird. Dieses harte Urteil mag nicht in allen Fällen zutreffen, doch ist es bezeichnend, daß beispielsweise in allen westlichen Ländern die Geburten in so starkem Maße eingeschränkt sind, daß man „mit einer Verhinderung von etwa siebenzig von hundert möglichen Geburten durch freiwillige Unfruchtbarkeit rechnen“ muß<sup>4</sup>. Geburtenregelung ist heute so weit verbreitet, daß sie als Massenerscheinung bezeichnet und mit G. P. D w y e r<sup>5</sup> als *national habit* angesprochen werden

<sup>1</sup> Die Kenntnis dieser nach K n a u s und O g i n o benannten Methode wird vorausgesetzt. Eine genaue Darstellung muß hier aus Raumgründen unterbleiben. Literatur: Hermann K n a u s, Die fruchtbaren und unfruchtbaren Tage der Frau und deren richtige Berechnung, 30.-32. Aufl. 1959 (München und Berlin), mit einem Nachwort von P. J. Miller S. J., Was sagt die katholische Kirche zur Ausnützung der unfruchtbaren Tage der Frau, insges. 68 S.; Hermann K n a u s, Die Berechnung des Konzeptionstermins, in: Ärztliche Mitteilungen Jg. 43 (1958) 1272-1274. -

<sup>2</sup> Über die Abtreibung wird in einem später erscheinenden Beitrag gesondert zu sprechen sein. -

<sup>3</sup> Baden-Baden und Frankfurt/M. 1957, 213 S., Hier: S. 55-56. -

<sup>4</sup> So Prof. S a u v y (Paris) in: Deutsche Zeitung v. 19. Mai 1956. -

<sup>5</sup> Birth Control, London CTS 1957, aaO. 3. -

muß. Nach Ermittlungen des Statistischen Bundesamtes in der Bundesrepublik hat sich allein die Produktion von Gummischutzmitteln in der Bundesrepublik Deutschland von 1950 rund 44 Millionen auf 1955 rund 88 Millionen verdoppelt<sup>6</sup>; diese Produktionsziffern dürften vermutlich für das Jahr 1961 viel zu niedrig sein. Zur Zeit wird in der Bundesrepublik ein chemisches, oral einzunehmendes Verhütungsmittel hergestellt und auf seine Wirksamkeit erprobt<sup>7</sup>. In diesen Tagen beginnen zahlreiche Patientinnen eines wegen Vornahme von über tausend freiwilligen Sterilisationen fristlos aus den Diensten eines Kreiskrankenhauses entlassenen<sup>7a</sup> Arztes eine Geldsammelaktion, um ihm die weitere Vornahme von Sterilisationen in einer eigenen Klinik zu ermöglichen<sup>7b</sup>. Die eine aktive Geburtenregelungspolitik betreibenden und seit 1952 in der International Planned Parenthood Federation zusammengeschlossenen Interessenverbände kämpfen überall mehr oder minder erfolgreich um ihre gesellschaftliche und ihre staatliche Anerkennung und Förderung, soweit dies nicht schon geschehen ist<sup>8</sup>. Kliniken und Beratungsstellen, deren Personal verpflichtet ist, Interessenten über die verschiedenen Möglichkeiten der Geburtenbeschränkung zu beraten, bestehen in den meisten Ländern. *Fear of pregnancy when pregnancy is undesired must be eliminated* — „Furcht vor unerwünschter Schwangerschaft muß beseitigt werden“ lautet der Grundsatz dieser Kliniken<sup>9</sup>. In Großbritannien, wo 1921 die erste derartige Klinik eröffnet wurde<sup>10</sup>, gab es 1953 deren 150<sup>11</sup>, 1957 deren 220<sup>12</sup> und im November 1959 deren 292 mit insgesamt

<sup>6</sup> So eine 1957 veröffentlichte Denkschrift des Bundesfamilienministeriums über die „Gründe unseres Geburtenrückgangs“, S. 3 (fortan zitiert als Denkschrift m. S.); vgl. auch Herder-Korrespondenz 12 1957/8) 3-5. -

<sup>7</sup> News of Population and Birth Control, Nr. 95 v. Mai 1961. -

<sup>7a</sup> Die fristlose Entlassung des Arztes ist inzwischen vom Arbeitsgericht Celle aufgehoben worden; doch hielt das Gericht eine Entlassung des Arztes unter Einhaltung der gesetzlichen Kündigungsfrist für gerechtfertigt. Die gestellten Schadensersatzansprüche des Arztes gegen die Kreisverwaltung des betreffenden Kreiskrankenhauses wurden vom Gericht abgewiesen. Vgl. Generalanzeiger (Bonn) vom 10. August 1961.

<sup>7b</sup> Vgl. ferner die auf einen großen Leserkreis zugeschnittenen und daher von Sensationseffekten nicht freien Berichte in der illustrierten Zeitschrift „Stern“, Hefte 30 und 31 des Jahrgangs 1961 (Juliausgaben).

<sup>8</sup> Wie in Indien, Pakistan und Japan, vgl. The Family in Contemporary Society, London SPCK 1958, S. 113 f. -

<sup>9</sup> C. H. Rolph, The Human Sum, London 1957, S. 8. -

<sup>10</sup> Mary Stocks, The Story of Family Planning, The Human Sum, London 1957, S. 53. -

<sup>11</sup> Walter Menges im Staatslexikon (Herder - Freiburg 1959) unter Geburtenregelung, Sp. 658. -

<sup>12</sup> C. H. Rolph, wie Anm. 9, S. 11. -

21 000 Konsultationen<sup>13</sup>. Indien, dessen Regierung merkwürdigerweise sowohl die homologe Insemination<sup>14</sup> als auch strenge Geburtenbeschränkung fördert<sup>15</sup>, hat bis April 1959 allein 811 Beratungsstellen in den verschiedenen Teilen des Subkontinents aufgebaut, die bisher rund 4,1 Millionen Konsultationen durchgeführt haben<sup>16</sup>. Die Regierung in Neu-Delhi hat 1954 erklärt, daß ihr Fernziel sei, die zur Zeit noch hohe Kinderzahl von 6,6 pro indische Mutter auf 3,0 zu beschränken<sup>17</sup>. In den USA bestehen etwa 500 geburtenbeschränkende Kliniken<sup>18</sup>. Im gleichen Land werden jährlich für etwa 250 Millionen Dollar Verhütungsmittel verkauft<sup>19</sup>. In Pakistan gab es 1957 zwar erst rund zehn geburtenbeschränkende Kliniken, doch sorgt ein Fonds von etwa 400 000 DM jährlich für die Förderung der Geburtenregelung im Lande<sup>20</sup>. Im kleinen und fast ganz aus katholischen Christen bestehenden Puerto Rico gibt es schon seit 1957 insgesamt 160 geburtenbeschränkende Kliniken, in denen nicht nur Verhütungsmittel zu haben sind, sondern auch freiwillige Sterilisationen vorgenommen wer-

<sup>13</sup> News of Population and Birth Control, Nr. 79 v. November 1959. -

<sup>14</sup> Report of the Departmental Committee on Human Artificial Insemination, London 1960, HMSO Cmd. 1105, S. 86 Ziff. 6. -

<sup>15</sup> The Family in Contemporary Society, wie Anm. 8, S. 49-57; 118-119; 221-229 mit weiterer Literatur. Diese Regierungspolitik steht übrigens im krassen Gegensatz zu den Lehren Gandhis, der die Empfängnisverhütung als ein Unrecht an der Person der Frau bezeichnet und ausgeführt hat: „Der Unterschied zwischen einer Prostituierten und einer Frau, die die Empfängnisverhütungsmittel anwendet, besteht nur darin, daß diese, indem sie die Empfängnisverhütungsmittel gebraucht, den Körper an einen einzigen verkauft, während jene ihren Körper an mehrere Männer verkauft.“ (Näheres: St. Lestapis S. J., La limitation des naissances, Paris 1959, 315 S., hier: S. 49-50; dt. Übers. demnächst im Herder-Verlag; bei der Auswertung des frz. Textes waren mir Gerichtsreferendar E. Mohr und cand. phil. J. Mohr, beide Bonn, dankenswerterweise behilflich). Die katholischen Bischöfe Indiens berufen sich in ihrem Kampf gegen die künstliche Geburtenbeschränkung auch auf diese Lehre Gandhis, vgl. Herder-Korrespondenz 15 (1961) 353. -

<sup>16</sup> News of Population and Birth Control, Nr. 80 v. Dezember 1959. -

<sup>17</sup> Vgl. Generalanzeiger (Bonn) v. 16. März 1954. -

<sup>18</sup> Walter Menges, wie Anm. 11, Sp. 654. -

<sup>19</sup> Vgl. Halliday Sutherland, Control of Life, London 1945, S. 59-60 und A. T. Clark, Journal of the American Medical Association 1938, S. 110 und 513. In den überwiegend katholischen Staaten Massachusetts und Connecticut ist der Verkauf von Verhütungsmitteln jedoch streng untersagt (vgl. Glanville Williams, Sanctity of Life, New York 1957, S. 45; Lestapis aaO. 61 nimmt irrig an, in Connecticut sei die Empfängnisverhütung gesetzlich vorgeschrieben). In New York sind die Krankenhäuser dagegen verpflichtet, auf Wunsch über Empfängnisverhütung zu beraten, vgl. News of Population and Birth Control, Nr. 92 v. Februar 1961. -

<sup>20</sup> The Family in Contemporary Society, wie Anm. 8, S. 119. -



den können<sup>21</sup>. Auf Formosa werden die Versammlungen der dortigen Family Planning Association „mit Begeisterung besucht“<sup>22</sup>. In der Volksrepublik Polen gibt es seit 1957 ein dichtes Netz von Beratungsstellen der staatlich geförderten Familienplanung<sup>23</sup>; in einigen staatlichen Frauenkliniken werden zur Zeit chemische Verhütungsmittel erprobt<sup>24</sup>. Auch andere Länder des Ostblocks zeigen mit der einen besonders bemerkenswerten Ausnahme der Volksrepublik China<sup>25</sup> Interesse an der Geburtenbeschränkung<sup>26</sup>. Während in der Bundesrepublik Deutschland, in der es zwar auch eine die Geburtenbeschränkung propagierende Organisation gibt<sup>27</sup>, nach einem Aufsatz<sup>28</sup> des Bundesministers für Familien- und Jugendfra-

<sup>21</sup> ibd. 110-112; Stimmen der Zeit 157 (1955/56) 61; doch haben die Behörden hier nur etwa 25 % der Bevölkerung ansprechen können; die Opposition der kath. Kirche dürfte mitentscheidend sein, vgl. die Notiz über den letzten Protest der kath. Bischöfe in News of Population and Birth Control, Nr. 90 v. Dezember 1960. -

<sup>22</sup> News of Population and Birth Control, Nr. 66 v. September 1958. -

<sup>23</sup> News of Population and Birth Control, Nr. 74 v. April 1959. -

<sup>24</sup> Die Medizin der Sowjetunion und der Volksdemokratien im Referat, Jg. 8 (1961, Ost-Berlin) 942. -

<sup>25</sup> China, das nach einer Meldung von Radio Peking vom August 1958 im Jahre 1962 rund 700 Millionen und 1968 vielleicht 800 Millionen Einwohner haben wird (vgl. Lestapis, wie Anm. 15, S. 26-27), schien zunächst ebenfalls für die Geburtenbeschränkung eintreten zu wollen (vgl. etwa FAZ v. 18. Oktober 1957 und Lestapis aaO. 22 f), wenn auch nicht aus Gründen der Überbevölkerung, wie es die These der „kapitalistischen Länder“ sei, sondern „um den Müttern ihre Last zu erleichtern und es ihnen zu ermöglichen, sich ihren anderen Bürgerpflichten besser widmen zu können“ (Lestapis aaO. 26). Schon am 18. September 1954 hatte sich der Volkskongreßabg. Shao Li Tsu für die Geburtenbeschränkung ausgesprochen. Im August 1956 ordnete der chines. Gesundheitsminister Genossin Li angesichts eines jährl. Geburtenüberschusses von 12 bis 15 Millionen Menschen (vgl. Stimmen der Zeit 156 [1954/55] 211) sogar eine Kampagne zugunsten der Geburtenbeschränkung an (Lestapis aaO. 26; The Times v. 2. Oktober 1957). Dies scheint jedoch nur eine kurze Episode gewesen zu sein, denn auf dem 8. Kongreß der chines. KP vom 5.-21. Mai 1958 ist jegliche Geburtenbeschränkung scharf abgelehnt worden. Der Rektor der Universität Peking wurde amtsenthoben, da er sich für die Geburtenbeschränkung ausgesprochen hatte (vgl. The Times v. 19. April 1960; News of Population . . . , Nr. 69 v. November 1958 und Nr. 90 v. Dezember 1960). Radio Peking erklärte: „Hier wird es nie genug Menschen geben!“ (Lestapis aaO. 27). -

<sup>26</sup> Ungarn (News of Population and Birth Control, Nr. 81 v. Januar 1960); Jugoslawien (News of . . . , Nr. 84 v. April 1960); Sowjetunion (News of . . . , Nr. 62 v. Februar 1958). Vgl. andererseits die Bemerkungen Bulganins über die „Mangelware Mensch“, zit. in meinem Aufsatz in TThZ 1 (1960) 37 f. (52-53, Anm. 84). -

<sup>27</sup> Die in Kassel ihren Sitz und bereits zehnjähr. Bestehen gefeiert hat, vgl. den von Ilse Völker-Lederer am 2. Mai 1960 anlässlich des zehnjähr. Jubiläums der Beratungsstelle Kassel für Bewußte Elternschaft gehaltenen Vortrag (gedr.). -

<sup>28</sup> Im Bonifatiusblatt (Fulda) v. 28. September 1958. -

gen, W u e r m e l i n g, jede staatliche Familienplanung abgelehnt wird<sup>29</sup>, hat sich in Mitteldeutschland auf Anregung des dortigen Gesundheitsministers ein aus Gynäkologen, Sozialhygienikern und Pharmazeuten bestehendes Komitee gebildet, das zum Ziele hat, „wirksame empfängnisverhütende Mittel zu entwickeln, Ärzte in der modernen Technik der Empfängnisverhütung zu schulen und Beratungsstellen für Familienplanung zu errichten“<sup>30</sup>. Dabei soll mit der Unterweisung der Eltern von Kindern in den untersten Klassen begonnen werden<sup>30</sup>. Im dicht besiedelten Südkorea wird die gesetzliche Einführung der Geburtenbeschränkung erwogen<sup>31</sup>, in der Vereinigten Arabischen Republik ist dies bereits der Fall<sup>32</sup>. Hier dürfen die Kliniken allerdings nur solche Mütter beraten und behandeln, die bereits mindestens drei Kinder zur Welt gebracht haben, es sei denn, die Gesundheit der Frau stehe schon vorher ernstlich auf dem Spiel<sup>33</sup>. In Japan haben drastische Maßnahmen zur Geburtenbeschränkung einschließlich der Abtreibungen zu einem ganz erheblichen Rückgang der Geburten geführt; während 1946 noch 2,68 Millionen Kinder geboren wurden, waren es 1958 nur noch 1,65 Millionen, also über ein Million Kinder weniger<sup>34</sup>. In Europa läßt sich das Absinken der Geburtenziffern seit spätestens 1870 deutlich feststellen. Das Abfallen der Geburtenkurve gleicht hier nahezu einem Sturzbach:

Noch im Jahre 1876 kamen auf tausend Einwohner in Deutschland 40,9 Lebendgeborene, 1958 waren es in der Bundesrepublik Deutschland nur noch 16,9, in Mitteldeutschland nur 15,9. Ähnliche Zahlen ergeben sich für Großbritannien (1876: 36,3; 1958: 16,8); Belgien (32,2; 17,0); Dänemark (32,6; 16,6); Frankreich (26,2; 18,1); Italien (39,2; 17,9)<sup>35</sup>; Holland (37,1; 21,1); Nor-

<sup>29</sup> Hier kann man mit Dr. Frank Lüttgen eher von einer „sozialen Bevölkerungs politik“ im Sinne einer geburtenfreundlichen Familienpolitik sprechen. Zu Fragen der Familienpolitik in Großbritannien vgl. Frank Lüttgen. Die Haltung der englischen Theorie und Politik in der Frage einer staatl. Förderung des natürlichen Bevölkerungswachstums unter bes. Berücksichtigung der Empfehlungen des Reports der Royal Commission, Frankfurt/M. 1959, 214 S.m.ausf. Lit.; hier: aaO. 192 ff. -

<sup>30</sup> News of Population and Birth Control, Nr. 66 v. September 1958. -

<sup>31</sup> The Times v. 4. Mai 1960. Nach einer Meldung des englischen Dienstes von Radio Vatikan am 7. August 1961 (19.15 Uhr) sind jüngst Schritte zur offiziellen Förderung der Geburtenregelung durch den Staat in Südkorea eingeleitet worden. Der Vatikanseher nannte diese Politik *disturbing* und wies darauf hin, daß diese Maßnahmen vom katholischen Teil der Bevölkerung nicht gefördert und vom Episkopat sowie der katholischen Presse des Landes heftig kritisiert worden sind. -

<sup>32</sup> Vgl. Bayerische Rundschau v. 30. September 1955. -

<sup>33</sup> The Family in Contemporary Society, wie Anm. 8, S. 112-113. -

<sup>34</sup> Generalanzeiger (Bonn) v. 24. März 1960. -

<sup>35</sup> Obwohl der Verkauf von Verhütungsmitteln dort offiziell und bei Strafe verboten ist!

wegen (31,8; 18,1); Schweden (30,8; 14,2) und die Schweiz (33,0; 17,4). Hatte Deutschland im Jahre 1876 noch einen Geburtenüberschuß von 14,6 auf tausend Einwohner, so betrug der Geburtenüberschuß 1958 in der Bundesrepublik nur noch 6,1, in Mitteldeutschland gar nur 3,4. Das Gebiet Mitteldeutschlands hatte 1958 von allen europäischen Ländern den geringsten<sup>36</sup> Geburtenüberschuß (3,4 auf Tausend), gefolgt von Schweden (4,6), Österreich (4,9), Belgien (4,9), Großbritannien (5,1)<sup>37</sup> und der Bundesrepublik<sup>37a</sup>. Wichtig dabei ist, daß die Zahl der ersten und in etwa auch noch der zweiten Kinder jedenfalls in Deutschland<sup>38</sup> im wesentlichen gleich geblieben ist. „Dagegen fiel die Geburtenzahl für die dritten und weiteren Kinder schroff ab<sup>39</sup>. 1880 gab es noch 25 dritte und weitere Geburten auf 1000 Einwohner, im Jahre 1954 nur mehr 4. Das bedeutet einen Rückgang um mehr als fünf Sechstel der Dritt- und Mehrkinder“<sup>40</sup>, von dem, jedenfalls in der Bundesrepublik<sup>41</sup>, alle Bevölkerungsgruppen, einschließlich der katholischen Bevölkerung, gleichmäßig erfaßt worden ist<sup>42</sup>.

### *III. Die Gründe für die ständige Ausbreitung der Geburtenbeschränkung*

Das Bundesfamilienministerium nennt für diesen auffälligen Geburtenrückgang fünf Hauptgründe:

1. die Überbewertung des Lebensstandards,
2. erhöhter Bedarf an Konsumgütern,

<sup>36</sup> Den höchsten Geburtenüberschuß der europ. Länder hatte die UdSSR (einschl. der verwalteten Ostgebiete) mit 18,1. -

<sup>37</sup> Über die Bevölkerungsentwicklung Englands in den letzten 150 Jahren berichtet Lüttgen aaO. 18 ff. (wie Anm. 29), der neben einer ausgezeichneten Darstellung der Situation Englands auch die übrigen europ. Staaten behandelt. „Daß die Gesamtbevölkerungszahl trotz der sehr niedrigen Geburtenraten überhaupt noch zunehmen konnte, ist zum großen Teil auf den weiter fortschreitenden Sterblichkeitsrückgang zurückzuführen.“ (Lüttgen aaO. 24). -

<sup>37a</sup> Die Daten sind entnommen dem Statistischen Jahrbuch für die Bundesrepublik Deutschland, Stuttgart und Köln 1960. -

<sup>38</sup> Denkschrift (wie Anm. 6) aaO. 1. -

<sup>39</sup> Obwohl nach vielen (allerdings nicht unwidersprochen gebliebenen) Berechnungen die Gesamtbevölkerungszahl eines Landes auf lange Sicht nur konstant bleibt, wenn jede Frau im Durchschnitt mindestens drei Kinder gebären würde. Vgl. die Einzelheiten bei Lüttgen aaO. 45 (m. Lit.). -

<sup>40</sup> Vgl. Anm. 38 und die Ausf. in Stimmen der Zeit 149 (1951/52) sowie 151 (1952/53) 217. -

<sup>41</sup> Eine offenbar etwas abweichende Erfahrung haben die Bevölkerungsstatistiker der Vereinten Nationen, Großbritanniens und Irlands gemacht, wenn sie berichten, daß der katholische Bevölkerungsteil durchschnittlich etwas fruchtbarer sei als der andersgläubige Teil des Volkes. Vgl. The Family in Contemporary Society, wie Anm. 8, S. 42-43 m. Lit. -

<sup>42</sup> Vgl. Anm. 38. -

3. erhöhte Mitarbeit der Frau im Beruf,
4. die Wohnungsnot und
5. die rapide zunehmende Kenntnis von Verhütungsmitteln<sup>43</sup>.

Da nun aber die Überbewertung des Lebensstandards und die übrigen unter 1 bis 4 aufgezählten Gründe weder einen unmittelbar wirksam werdenden Einfluß auf die menschliche Fruchtbarkeit haben noch auch diese Fruchtbarkeit durch biologische Vorgänge im Menschen in den letzten hundert Jahren wesentlich vermindert worden ist, ergibt sich, daß man die vier ersten vom Bundesfamilienministerium genannten Gründe eher als die verschiedenen Beweggründe der einzelnen Familien ansprechen muß, warum sie die eheliche Fruchtbarkeit auf ein bis zwei Kinder beschränkt haben<sup>44</sup>. Den Weg dazu boten aber nur die unter der Bezeichnung „Geburtenregelung“ zusammengefaßten Geburtenbeschränkungsmethoden, besonders aber die künstliche Geburtenverhinderung<sup>45</sup>, während die ausschließliche Benutzung der unfruchtbaren Tage der Frau zu Zwecken der Geburtenbeschränkung bisher mangels absolut verlässlicher Sicherheit nicht jene Bedeutung erlangen konnte, die sie später möglicherweise bekommen wird<sup>46</sup>.

+

Es ist nun bemerkenswert, aus welchen Gründen die Schrittmacher für die künstliche Geburtenbeschränkung eintreten. Von Erhöhung des Lebensstandards in Europa ist offiziell ebensowenig die Rede wie von der Notwendigkeit erhöhter Mitarbeit der Frau im Beruf oder der Erhöhung des Bedarfs an Konsumgütern<sup>47</sup>.

Ein verhältnismäßig beachtliches Argument zugunsten der Geburtenbeschränkung liegt in dem Hinweis, daß die Geburtenregelung mit Verhütungsmitteln die enorm hohe Zahl jährlicher Abtreibungen<sup>48</sup> vermindern

<sup>43</sup> Denkschrift wie Anm. 6, aaO. 2-10. -

<sup>44</sup> Ähnlich Lüttgen aaO. 32-33. -

<sup>45</sup> Diesen Gesichtspunkt verkennt auch die Royal Commission on Population nicht: Für den auffälligen Geburtenrückgang *the spread of deliberate family limitation has certainly been the main cause, and very probably the only cause . . .* (zit. nach Lüttgen aaO. 105 Anm. 1). Auch Lüttgen führt aus, daß der Geburtenrückgang generell „auf die Änderung des generativen Verhaltens zurückzuführen ist und biologische Faktoren im Zusammenhang mit der Fortpflanzungsfähigkeit der . . . Bevölkerung keinen entscheidenden Einfluß ausübten“ (aaO. 29, 32 iVm. 34 f.).

<sup>46</sup> Vgl. meine Ausf. am Schluß dieses Aufsatzes. -

<sup>47</sup> Auch vom Interesse der einschlägigen Industrie am möglichst großen Absatz ihrer Produktion ist nicht die Rede, obwohl dieses Interesse kaum verborgen wird. Vgl. meine Anm. 87a!

<sup>48</sup> Vgl. hierzu meine Angaben in TThZ 2 (1960) 86 f. (107-108). -



helfe<sup>49</sup>. „Gerade weil wir gegen die Aufhebung des (scl. die Abtreibung unter Strafe stellenden) § 218 StGB sind, sind wir für die Empfängnisverhütung“, heißt es in einem Vortrag anlässlich des zehnjährigen Jubiläums der „Beratungsstelle Kassel für Bewußte Elternschaft“<sup>50</sup>. Obwohl nun die Verhütung von Schwangerschaften heutzutage manche Abtreibung überflüssig machen dürfte<sup>51</sup>, haben indes die zahlreichen heimlichen Abtreibungen gerade in den Ländern nicht aufgehört, in denen die Empfängnisverhütung gesetzlich vorgeschrieben ist<sup>52 53</sup>. Nach P e a r l<sup>54</sup> soll es sogar drei- bis viermal mehr Abtreibungen bei denen geben, die künstliche Verhütungsmittel benutzen, als bei denen, die es nicht tun. Wenn diesen letzten Angaben auch mit Vorsicht zu begegnen sein wird, fällt es doch auf, daß zum Beispiel das Hauptmittel der Geburtenregelung in Japan nicht die (dort legalisierte!) Empfängnisverhütung mit Verhütungsmitteln, sondern nach wie vor die (dort ebenfalls weitgehend legalisierte) Abtreibung ist<sup>55</sup>.

Hauptargument zugunsten der Geburtenbeschränkung ist aber die erstmals von Malthus (1766 - 1834) aufgestellte und heute von vielen sogenannten Neumalthusianern in abgewandelter Form wiederholte These, daß sich die Weltbevölkerung viel schneller (nämlich geometrisch) vermehre als die Nahrungsmittelproduktion der Erde vergrößert werden könne<sup>56</sup>. Wie alle Neumalthusianer, so führt auch Sir Julian H u x l e y, der zu jenen gehört, die sowohl die künstliche Erzeugung von Menschen<sup>57</sup> als auch die künst-

<sup>49</sup> Vgl. z. B. Clanville Williams, wie Anm. 19, S. 46 und die bei L e s t a p i s aaO. 59 bis 66 zit. Nachweise. -

<sup>50</sup> Im Druck erschienener Vortrag von Ilse Völker-Lederer vom 2. Mai 1960 (S. 6)

<sup>51</sup> Daß künstliche Empfängnisverhütung einer Schwangerschaftsunterbrechung im Entscheidungsfalle vorzuziehen ist, dürfte kaum Widerspruch finden. Vgl. dazu L e s t a p i s S. J., wie Anm. 15, 52 ff. (54). -

<sup>52</sup> Wie in Schweden (vgl. L ü t t g e n aaO. 191-192, der darauf hinweist, daß dort auf Grund gesetzl. Vorschriften seit 1935 in allen Mittelschulen Aufklärung in Fragen der Geburtenregelung gegeben wird) und Japan (vgl. The Human Sum, wie Anm. 9, aaO. 2, 20, 22). -

<sup>53</sup> Vgl. bes. L e s t a p i s aaO. 59-66; 306-310. -

<sup>54</sup> Zit. bei L e s t a p i s, aaO. 64. -

<sup>55</sup> The Family in Contemporary Society, wie Anm. 8, S. 114-115; vgl. Anm. 53.

<sup>56</sup> Hierzu die ausgezeichnete Übersicht über die heutigen Vertreter des Malthusianismus und ihre Thesen in Herder-Korrespondenz 12 (1957/58) 38-46 (39, 40). -

<sup>57</sup> Vgl. meinen 1960 in dieser Zeitschrift (TThZ 1 [1960] 37 ff.) erschienenen diesbezgl. Aufsatz, bes. in und bei Anm. 1 (S. 37). -

liche Verhinderung natürlicher Zeugung als großen Fortschritt feiern<sup>58</sup>, aus, daß die Vorräte der Erde eines Tages erschöpft sein<sup>59</sup> und nicht mehr ausreichen werden, die Menschheit zu ernähren, von der heute schon viele Millionen unterernährt seien<sup>60</sup>. *We must reject the idea that the quantity of human beings is of value apart from the quality of their lives*<sup>61</sup>.

In der Tat ist das sprunghafte Anwachsen der Weltbevölkerung von 545 Millionen im Jahre 1650 auf 1987 Millionen im Jahre 1930 und auf 2854 Millionen im Jahre 1958<sup>62</sup> alarmierend. Tagtäglich kommen 120 000 kleine Erdenbürger zur Welt<sup>63</sup> und kluge Rechner haben ermittelt, daß die Weltbevölkerung im Jahre 1975 bereits auf 3410 Millionen und im Jahre 2000 schon auf 4947 Millionen Menschen herangewachsen sein wird. Angesichts dieser Entwicklung prophezeit der Neumalthusianer Bertrand Russell düster:

„Nichts wird eher zu einem Atomkrieg führen als der bedrohliche Druck einer weltweiten und durch Überbevölkerung hervorgerufenen bitteren Not“<sup>64</sup>.

#### IV. Ist die Geburtenbeschränkung bevölkerungspolitisch notwendig?

Dennoch ist es zweifelhaft, ob die Geburtenbeschränkung wirklich eine rechte Antwort auf diese Entwicklung darstellt. Eine Reihe von Wissenschaftlern hat nachgewiesen, daß die Erde viel mehr Menschen ernähren könnte, als heute und in den nächsten Jahrhunderten leben werden. Professor Colin Clarke vom Oxford Agricultural Economics Research Institute hat sich in der größten naturwissenschaftlichen Zeitschrift Englands<sup>65</sup> dahingehend geäußert, daß die Erde schon heute *if cultivated only*

<sup>58</sup> Julian Huxley, *World Population, The Human Sum*, London 1957, S. 13 bis 42; wie Huxley auch Guttmacher, vgl. *News of Population and Birth Control*, Nr. 89 v. November 1960 einerseits und meine Ausf. TThZ 1 (1960) 37 f. (41) andererseits. -

<sup>59</sup> *The space and the resources of our planet are limited*, ibd. 20. Dieses Argument läßt sich jedoch nicht halten, worauf Lüttgen aaO. 55 zutr. hinweist. -

<sup>60</sup> ibd. 25. -

<sup>61</sup> Ders., ibd. 20. -

<sup>62</sup> Vgl. die Daten im Statistischen Jahrbuch für die Bundesrepublik Deutschland (Stuttgart und Köln 1960) und im Atlas des Großen Brockhaus (Wiesbaden 1960.) -

<sup>63</sup> Arthur McCormack, *Overpopulation: is Birth Control the Answer?*, London CTS 1960, S. 3. -

<sup>64</sup> Bertrand Russell, *Population pressure and war*, *The Human Sum*, London 1957, S. 63 bis 73 (63). -

<sup>65</sup> *Nature*, Mai 1958, Seite 1236; vgl. auch McCormack, wie Anm. 63, S. 9. -

according to present knowledge eine Menschheit ernähren könnte, die zehnmal so groß ist wie die heutige. Amerikanische Wissenschaftler haben sogar geäußert, daß „die Welt schon heute 50 000 Millionen Menschen ernähren könnte (das sind 20mal soviel Menschen wie heute leben), wenn nur die bis jetzt bekannten neuen Wege der Nahrungsmittelforschung ausgeschöpft würden“<sup>66</sup>. Der deutsche Ernährungswissenschaftler Professor B a a d e hat<sup>67</sup> ausführlich nachgewiesen, daß die Ernährungskapazität der Erde schon unter Zugrundelegung der heute bekannten agrarwissenschaftlichen Methoden für jede erdenkliche Zahl von Menschen ausreicht<sup>68</sup>, und eine Reihe anderer Wissenschaftler folgt ihm hierin<sup>69</sup>.

Diese Ergebnisse decken sich mit Feststellungen der 1954 in Rom abgehaltenen Weltbevölkerungskonferenz, deren Delegierte sich nur zum verschwindend geringen Teil für eine Geburtenbeschränkung aussprachen und mit offiziellen Berichten der Vereinten Nationen über die Welternährungslage<sup>70</sup>. Im 13. Weltwirtschaftsbericht der Vereinten Nationen aus dem Jahre 1961 heißt es, „daß eine hochindustrialisierte und stabile Wirtschaft ohne weiteres einen wesentlich höheren Geburtenzuwachs verkraften könne, als bisher je für möglich gehalten wurde“<sup>71</sup>.

Die Geburtenbeschränkung stellt also keineswegs eine notwendige Maßnahme zur Lösung des Problems dar, worauf auch Papst J o h a n n e s XXIII.<sup>72</sup> in seiner neuen Sozialenzyklika Mater et Magistra zutreffend hingewiesen hat. Es fragt sich indes, ob sie nicht als wirksameres Mittel der Erhöhung der Nahrungsmittelproduktion vorgezogen werden muß, wie Sir Julian Huxley zu meinen scheint<sup>73</sup>.

Auch dies ist ein gefährlicher T r u g s c h l u ß. Einem Bericht der Londoner Times zufolge erfordert jede Art der Geburtenbeschränkung „einen

<sup>66</sup> McCormack, wie Anm. 63, S. 10. -

<sup>67</sup> In seinem in Rowohlts Deutscher Enzyklopädie erschienenen Bändchen „Welternährungswirtschaft“, Hamburg 1956. -

<sup>68</sup> Vgl. dazu auch Herder-Korrespondenz 12 (1957/58) 38-46 (40). -

<sup>69</sup> Nachweise wie vorige Anm. -

<sup>70</sup> McCormack, wie Anm. 63, S. 10-14 und 19. -

<sup>71</sup> The Christian Science Monitor (Boston) v. 28. Juni 1961, vgl. auch Ungern-Sternberg in Stimmen der Zeit 155 (1954/55) 191 (196). -

<sup>72</sup> Der Papst schreibt, von manchen werde es bereits heute für unerlässlich gehalten, zu drastischen Maßnahmen der Unterbindung und Einschränkung der Geburten zu schreiten. Hierzu sei zu sagen: „Auf Weltebene, wenigstens für heute und für die nahe Zukunft betrachtet, scheint das Verhältnis zwischen Bevölkerungszunahme auf der einen Seite und Verfügbarkeit der Mittel für den Lebensunterhalt auf der anderen Seite keine Schwierigkeiten zu bereiten.“ Vgl. Deutsche Zeitung v. 15./16. Juli 1961 (S. 2) sowie die übrigen Tageszeitungen vom gleichen Datum. -

<sup>73</sup> Wie Anm. 58, aaO. 18 und 20. -

bestimmten wirtschaftlichen Standard und Bildungsgrad<sup>74</sup>, einen Bildungsstand, der in vielen Entwicklungsländern mit hohem Bevölkerungszuwachs, besonders aber in Indien, noch lange nicht erreicht sein wird<sup>75</sup>. Die besten Erfolge in der Geburtenbeschränkung sind noch dazu bisher dort eingetreten, wo es nach dem Bericht der Times am wenigsten wünschenswert war<sup>76</sup>. Ähnliche Mißerfolge werden aus Puerto Rico<sup>77</sup> und Indonesien<sup>78</sup> gemeldet. Würden verschiedene Wissenschaftler die Energie, die sie auf die Verbreitung von Kenntnissen über Verhütungsmittel bei unterentwickelten Völkern verwenden, in den Dienst der Nahrungsmittelforschung und -verteilung stellen, so wäre das eine weit schönere und menschlichere Entwicklungshilfe als sie in der ständig wiederholten Forderung<sup>79</sup> liegt, daß nur jene Entwicklungsländer gefördert werden sollten, die sich verpflichten, energische Anstrengungen zur Geburtenbeschränkung zu machen<sup>80</sup>.

Aber selbst wenn die „Aufklärung“ über die Geburtenverhütung „billiger“ und leichter erreichbar wäre als die gemeinsame Anstrengung der industrialisierten Länder in der Entwicklungshilfe, dürfte die massive Propaganda für Verhütungsmittel eine nicht zu verantwortende, weil an Folgen nicht überschaubare, Maßnahme sein, die mit der staatlichen zwangsweise durchgeführten Sterilisierung unerwünschter Volksteile in ihrem sittlichen Unwertgehalt manches gemeinsam haben würde, weil „alle Methoden der Empfängnisverhütung . . . auf längere Zeit hinaus durchgeführt, schließlich Unfruchtbarkeit der Frau zur Folge haben und sie gesundheitlich schädigen“ können<sup>81</sup>. Man kann daher dem britischen Lord President of the Council and Minister for Science Viscount Hailsham nur zustimmen, wenn er vor wenigen Wochen im britischen Oberhaus anläßlich einer Debatte über Geburtenregelung ausführte, es sei „weder irrelevant noch unbedeutsam zu postulieren, daß es weit leichter und

<sup>74</sup> The Times v. 29. Juni 1961; vgl. auch zutr. Lestapis aaO. 70. -

<sup>75</sup> Aber selbst wenn eine nur einzunehmende Tablette die ganze Geburtenverhütung „besorgen“ würde, wären schwere Bedenken anzumelden: *Infact there is every likelihood that, like present contraceptives, it would be used largely by those for whom it is Not intended, with deplorable effects on morals.* (Zutr. McCormack, wie Anm. 63, S. 17.) -

<sup>76</sup> Vgl. auch The Family in Contemporary Society, wie Anm. 8, S. 119. -

<sup>77</sup> ibd. 110-112. -

<sup>78</sup> News of Population and Birth Control, Nr. 81 v. Jan. 1960. -

<sup>79</sup> Vgl. Herder-Korrespondenz 12 (1957/58) 38-46 (39 r. Sp.). -

<sup>80</sup> Wogegen mit den römisch-katholischen Bischöfen der USA manches einzuwenden wäre, vgl. The Times v. 26. November 1959. -

<sup>81</sup> So der Große Brockhaus (Wiesbaden 1953) unter „Empfängnisverhütung“; vgl. auch McCormack, wie Anm. 63, S. 16-19. -



schneller erreichbar sei, die Nahrungsmittelproduktion zu verdoppeln als die Weltbevölkerung um die Hälfte zu vermindern *by means of anything short of genocide*<sup>82</sup>.

Hinzu kommt, daß eine Reihe von Anhaltspunkten für die Annahme spricht, daß sich die Weltbevölkerung nicht immer so stark weitervermehrten wird wie es jetzt geschieht<sup>83</sup>. So heißt es im jüngsten Weltbevölkerungsbericht der Vereinten Nationen: „Nie in der Menschheitsgeschichte hat sich die Zahl der Menschen derartig vervielfältigt wie im gegenwärtigen Jahrhundert. Es kann nicht leicht angenommen werden, daß sich die Bevölkerung der Erde in ähnlicher Weise auch im folgenden Jahrhundert vermehren wird. . . . Es wäre jedoch absurd, ins einzelne gehende Spekulationen für die weitere Zukunft anzustellen“<sup>84</sup>. „Es liegt (mithin) . . . gar kein Grund vor, durch sensationslüsterne Berichte in der Presse eine geradezu panikartige Angst vor einer ‚Überbevölkerung‘ der Erde“ heraufzubeschwören und „das Publikum in Aufregung zu versetzen und die ohnehin gefährliche Einschränkung der Geburtenzahl verbunden mit der Ausbreitung einer wahren Abortseuche noch weiter zu fördern“<sup>84a</sup>.

<sup>82</sup> The Times v. 29. Juni 1961. -

<sup>83</sup> Beachtliche Ausf. hierzu von Prof. H. Knaus, Soll die Vermehrung der Menschen willkürlich oder unwillkürlich erfolgen?, in: Beiträge zur Sexualforschung Heft 16/1959, S. 91-97 (92 und 93); vgl. ferner McCormack, wie Anm. 63, S. 16. -

<sup>84</sup> Zit. bei McCormack, wie Anm. 63, S. 16. -

<sup>84a</sup> So zutreffend R. von Ungern-Sternberg in einer ausgezeichneten „Diagnose des derzeitigen Zustandes der Weltbevölkerung“ in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Bd. 117 (1961) 241-257. Ungern-Sternberg befaßt sich eingehend mit der heutigen Lebensmittelversorgungspolitik der reichen Staaten und weist bis ins einzelne nach, daß der Not der Länder mit armer Bevölkerung schon dadurch wirksam gesteuert werden könnte, daß die reichen Staaten von ihrem Überfluß abgeben, eine in dieser Abhandlung ebenfalls vertretene These, auf deren Richtigkeit auch Papst Johannes XXIII. in seiner neuen Enzyklika eingehend hinweist, vgl. den Osservatore Romano vom 15. Juli 1961 (S. 5 in lateinisch, S. 10 in italienisch) und den vollständigen Text der päpstlichen Enzyklika in der führenden amerikanischen Tageszeitung The New York Times vom 17. Juli 1961 (S. 6-9). Eine deutsche Übersetzung lag dem Verf. noch nicht vor. Inzwischen sind bereits mehrere Übersetzungen in deutscher Sprache erschienen und weitere in Vorbereitung. Als besonders preiswerte Übersetzung sei die im Paulus-Verlag Recklinghausen erschienene, zum Preis von 1,- DM erhältliche Übersetzung von Mater et Magistra empfohlen. Eine weitere Übersetzung findet sich in der Herder-Korrespondenz Heft 15 (1961) 529 ff. Der Sache des Papstes und der möglichst weiten Verbreitung seiner Lehren wird kein guter Dienst erwiesen durch den Vertrieb der Enzyklika in deutscher Sprache zum Preis von 5,20 DM, wie es die Katholische Nachrichtenagentur, Bonn, besorgt. Weitere Ausführungen von Ungern-Sternberg sind in Anm. 71 dieser Arbeit nachgewiesen.

Ungeachtet dieser Argumente gegen die Notwendigkeit einer Geburtenregelung durch Verhütungsmittel stellt sich die Frage, warum trotz der bestehenden Möglichkeit, alle Menschen dieser und künftiger Generationen zu ernähren, heute auf der Erde fast zwei Milliarden unterernährter Menschen leben. Es genügt eben nicht, daß die Möglichkeit zu ihrer Ernährung besteht; diese muß auch genutzt werden. Wenn aber die kapitalkräftigen Staaten (mit den Vereinigten Staaten von Amerika und der Sowjetunion an der Spitze!) ihr Geld in ehrgeizigen Raketen- und Rüstungsprogrammen investieren, anstatt jene Riesenhilfe zu gewähren, der die unterentwickelten Nationen bedürfen, um den Kampf gegen den Hunger in der Welt zu bestehen, dann helfen die besten wissenschaftlichen Theorien nicht viel; dann müssen die schon heute vorhandenen Schwierigkeiten, die notwendigen Nahrungsmittel und Rohstoffe für die bereits vorhandene Bevölkerung zu produzieren oder zu importieren, zu einem entscheidenden Argument für die zugegebenermaßen bequemere Methode der künstlichen Geburtenbeschränkung werden<sup>85</sup>.

„Obgleich die wissenschaftlich-technischen Voraussetzungen gegeben sind, daß alle Menschen ausreichend satt werden, zeigt die Praxis, daß diese Voraussetzungen allein nicht ausreichen, um die Zustände zu ändern. Die Zustandsänderung setzt vielmehr den Willen aller von diesen Zuständen unmittelbar und mittelbar Betroffenen voraus. Die Zustandsreform ist also an eine Gesinnungsreform gebunden. Im anderen Falle bleiben die Erkenntnisse der Wissenschaft und die Errungenschaften der Technik für das Wohl der Menschen wertlos“<sup>86</sup>. Es besteht kein Zweifel daran, daß die Gesinnungsreform wünschenswert wäre. Es bleibt aber auch kaum ein Zweifel daran, daß diese Gesinnungsreform genausowenig stattfinden wird wie es aussichtsreich erscheint, darauf zu warten, daß die zum Zwecke der Sicherung und Erhöhung eines ohnehin schon hohen Lebensstandards weitgehend praktizierte künstliche Geburtenbeschränkung in den durchaus

<sup>85</sup> Wie es bezeichnenderweise auch in den Empfehlungen der britischen Royal Commission on Population (vgl. Lüttgen aaO. 73 iVm. 76) zum Ausdruck gekommen ist. Obwohl die Royal Commission der britischen Regierung empfohlen hat, „die Eltern im Rahmen des National Health Service's über die Möglichkeiten und Methoden der Geburtenbeschränkung zu unterrichten“ (Lüttgen aaO. 171), ist die britische Regierung hierauf im Gegensatz zu anderen Empfehlungen der Royal Commission bisher nicht eingegangen (Lüttgen aaO.). Noch vor wenigen Wochen (am 28. Juni 1961) ist ein Vorstoß zugunsten der Geburtenbeschränkung am Widerstand der Mehrheit des Oberhauses gescheitert: eine eingebrachte Resolution: *that further development and education in the regulation of birth (birth control) would contribute to world peace* mußte wegen des Widerstandes führender Mitglieder des Hauses (u. a. Lord Windlesham, Earl of Iddesleigh, Earl of Longford, Viscount Hailsham) zurückgezogen werden. Vgl. The Times v. 29. Juni 1961. -

<sup>86</sup> Zutr. Herder-Korrespondenz 12 (1957-58) 38-46 (41). -

nicht überfüllten nordwesteuropäischen Staaten jemals zurückgehen wird<sup>87 87a</sup>.

## **B) Geburtenregelung als ethisches Problem**

### **I. Grundsätzliches**

In früherer Zeit war das eigentliche Problem, ob der Mensch überhaupt ein Recht habe, Geburtenregelung auszuüben. Heute wird dieses Recht in der Christenheit fast allgemein bejaht. Wie schon Papst Pius XI.<sup>88</sup> gesagt hat, bedeutet Kindersegen mehr als Empfängnis und Geburt von Nachwuchs. Die Kirche will nicht Kinder um jeden Preis, sondern sie will, daß die Eheleute nur soviel Kinder erzeugen, als sie aufziehen und erziehen können<sup>89</sup>. Hierzu gehört verantwortliches Entscheiden der Eheleute ebenso wie Gottvertrauen. „Gläubiges Vertrauen . . . steht in der Frage der Zeugung und Empfängnis in antwortender Haltung, nicht in religiös getarnter Naturhörigkeit . . . Kindersegen bedarf, um seine Segensmöglichkeit zu entfalten, des verantwortenden Ja der Eltern, wie jede gute Gabe Gottes auf die Annahme des Menschen, dem sie gilt, angelegt ist und erst darin ihren . . . Segenscharakter zu entfalten vermag . . . Wir bejahen also die Geburtenregelung als Einsatz verantwortungstragender Überlegung. Denn es ist des Menschen Würde, daß er in Verantwortung die Natur auf Ziele hin sinnvoll gestaltet. Es ist nicht einzusehen, warum er im Gebiet des Geschlechtlichen den bloßen Naturablauf einfach nur hinneh-

<sup>87</sup> Vgl. zutr. Lestapis aaO. 71. -

<sup>87a</sup> Es muß aber auch gesagt werden, daß die bevölkerungspolitischen Argumente der Schrittmacher für die Geburtenbeschränkung erst dann (trotz aller Gegengründe) wenigstens glaubhaft werden, wenn eine Reihe dieser Schrittmacher aufgehört hat, in ihrem Produktionsprogramm auch solche Gegenstände zu führen, die mit bevölkerungspolitischen Sorgen um eine Überbevölkerung der Erde nicht das geringste zu tun haben, sondern eindeutig sexuell-stimulierende Aphrodisiaca darstellen, die in den dem Verfasser vorliegenden deutschen und englischen Prospekten jener Vertriebsunternehmen den weitaus größten Raum einnehmen und zu eindeutig unsittlichem Gebrauch anregen sollen und bestimmt sind. -

<sup>88</sup> In seiner Enzyklika *Casti Connubii*, AAS XXII (1930) 539-592, 16. Abschnitt des ersten Teils. Auch Johannes XXIII. ist hierauf im Rahmen seiner Ausf. über die Geburtenregelung in der neuen und dritten großen Sozialenzyklika *Mater et Magistra* im gleichen Sinne eingegangen. Vgl. die Texte im *Osservatore Romano* v. 15. Juli 1961 (S. 5 in lateinisch, S. 10 in italienisch). Der englische Text findet sich vollständig abgedruckt in der führenden amerikanischen Tageszeitung *The New York Times* v. 17. Juli 1961. Nachweis deutscher Übersetzungen in Anm. 84a am Ende. -

<sup>89</sup> So der französische Episkopat in seinem Hirtenwort zur Geburtenregelung, *Herder-Korrespondenz* 15 (1961) 350-353 (350); von evgl. Seite vgl. auch Guido Groeger im *Evgl. Pressedienst* Nr. 219 v. 21. September 1955; Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, III, 4, 311 f.; von anglikanischer Seite vgl. die Resolutionen der Lambeth-Konferenz, London 1958, SPCK, S. II, 142. -

men oder gar für sich zur sittlichen Norm machen soll<sup>90</sup>.“ Gewiß, diese Feststellung birgt Gefahren in sich. Sie wird denn auch erst verständlich, wenn sie durch konkrete moraltheologische Ausführungen fundiert wird. Aber schon jetzt wird deutlich, daß nicht mehr das „ob“ verantwortungsbewußter Gestaltung der Kinderzahl, sondern das „wie“ die eigentlich entscheidende Frage darstellt, die uns im folgenden auch allein beschäftigen soll.

## II. Ethische Beurteilung der Methoden zur Geburtenregelung

Vier ontologisch wie theologisch verschiedene Methoden der Geburtenregelung sind zu behandeln: (1) die Übung völliger oder zeitweiliger geschlechtlicher Enthaltsamkeit, (2) der Geschlechtsverkehr in jenen Perioden, in denen die Frau unfruchtbar ist, (3) der *coitus interruptus* und (4) die Anwendung von Verhütungsmitteln<sup>91</sup>. „Im Verhältnis zum Naturlauf“ tragen zwar alle vier Methoden „den Charakter eines menschlichen Disponierens . . . und Regulierens“, wie Karl Barth<sup>92</sup> zutreffend sagt, doch trifft seine Folgerung hieraus nicht zu, daß man keiner von ihnen den anderen gegenüber grundsätzlich und absolut den Vorzug geben könne<sup>93</sup>. Über die sittliche Beurteilung der beiden ersten Methoden besteht heute in der Christenheit keine Meinungsverschiedenheit mehr.

### (1) Geschlechtliche Enthaltsamkeit

Diese Enthaltsamkeit ist nicht Verstümmelung der personalen und geistigen Werte der Ehe<sup>94</sup>. Sie ist auch nicht eine „furchtbare Vergewaltigung“, wie Emil Brunner<sup>95</sup> meint. Man hat die geschlechtliche Askese früher „als die im Falle negativer Entscheidung für Christen einzig in Betracht kommende“<sup>96</sup> bezeichnet. Bis zur Entdeckung der zyklischen Fruchtbarkeitsschwankungen der Frau durch O g i n o und K n a u s in den zwanziger Jahren galt sie nicht nur als „Hochweg ehelichen Verhaltens“, sondern als einzig zulässige Form der Einflußnahme der Eheleute auf die Zahl ihrer

<sup>90</sup> So der katholische Arzt Ernst Michel, *Ehe*, 1948, S. 189 ff., zit. nach Karl Barth, wie Anm. 89, III, 4, 304; dort auch Nachweise zur evgl. Beurteilung. -

<sup>91</sup> Vielfach wird als weitere Methode die Abtreibung genannt. Vgl. Anm. 2. -

<sup>92</sup> Dogmatik, wie Anm. 89, III, 4, 306-307. -

<sup>93</sup> aaO. -

<sup>94</sup> Vgl. die Ansprache Pius' XII. an die Teilnehmer des Kongresses der kath. Hebammen Italiens am 29. Oktober 1951, AAS XXXXIII/XVIII (1951) 835 ff. -

<sup>95</sup> Zit. bei Karl Barth, wie Anm. 89, III, 4, 307; wie hier auch Barth aaO. -

<sup>96</sup> Karl Barth wie Anm. 89, III, 4, 307, vgl. auch N. H. Soe, *Christliche Ethik*, München 1957, S. 298; Mausbach-Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, Bd. III, Teil 2, Münster 1953, S. 110. -



Kinder<sup>97</sup>. Daß dieser Weg „als der schwierigste, womöglich als heroisch erscheint, macht ihn besonders eindrucksvoll“, sagt Karl Barth<sup>98</sup>. Doch ist die geschlechtliche Enthaltsamkeit nicht in erster Linie auf die eheliche Geburtenregelung<sup>99</sup>, sondern auf das Reich Gottes zugeschnitten. Und nur deshalb sagt der hl. Paulus: Καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἀπτεσθαι<sup>100</sup> und sagt er von den nicht Verheirateten und Witwen: Καλὸν αὐτοῖς ἐὰν μείνωσιν ὡς καὶ γώ. <sup>101</sup>.

Von diesem Verzicht aus Liebe zum Reiche Gottes hat der Herr gesagt: *Non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est*<sup>102</sup>. Trotzdem trifft es zu, wenn die anglikanischen Bischöfe versichern<sup>103</sup>, daß „nichts, was im folgenden über Familienplanung gesagt wird, der Schönheit und Stärke Abbruch tut, die in gegenseitig akzeptierter Enthaltsamkeit liegt“. Zwar verdient die eheliche Abstinenz eher d a n n christliche Hochschätzung, wenn sie um Gottes willen geübt wird, doch bleibt die Enthaltsamkeit jener Hochweg zur verantwortungsbewußten Geburtenregelung, wenn auch nur für jene, *quibus datum est*. (II. Teil folgt)

<sup>97</sup> Noch 1927 hat sich der Dt. evgl. Kirchenausschuß gegen künstl. Geburtenregelung ausgesprochen, vgl. Arzt und Christ 3 (1957) 48; vgl. ferner Zeitschrift f. evgl. Ethik 4 (1960) 118 Anm. 2. -

<sup>98</sup> Dogmatik, wie Inn. 89, III, 4, 307. -

<sup>99</sup> Noch 1930 stellte die anglikanische Bischofskonferenz von Lambeth fest: „Die primäre und offensichtlichste Methode ist vollständige eheliche Enthaltsamkeit . . . in einem Leben der Selbstkontrolle durch die Kraft des Heiligen Geistes.“ (Resolution 15, zit. nach dem engl. Original bei Sutherland, wie Anm. 19, S. 104). Die theologische Vorbereitungskommission der Lambethkonferenz von 1958 hatte demgegenüber aufzunehmen vorgeschlagen: daß längere eheliche Enthaltsamkeit heute nicht mehr oder nur noch von wenigen als primäre und offensichtlichste Methode der Geburtenregelung empfohlen werde, denn wenn die eheliche Vereinigung das Hauptcharakteristikum der Ehe sei, dann sei längere Enthaltsamkeit gegen die Natur der Ehe gerichtet (vgl. The Family in Contemporary Society, wie Anm. 8, S. 136). Die Bischofskonferenz von 1958 hat jedoch an der alten hohen Auffassung von der Enthaltsamkeit festgehalten, wie sich aus den Ausf. in und bei Anm. 103 ergibt. -

<sup>100</sup> 1. Kor. 7,1; vgl. auch St. Augustinus, Gottesstaat, Salzburg 1953, Bd. 3, S. 71 (Buch XVI, Kap. 36). -

<sup>101</sup> 1. Kor. 7, 8. -

<sup>102</sup> Mt. 19, 11. -

<sup>103</sup> Lambeth-Conference 1958, Sitzungsberichte, London SPCK 1958, II, 147 bis II, 148. -

# Von Sinn und Grenzen der Verantwortung

*Von Professor Nikolaus Seelhammer, Trier*

Es ist eine weit verbreitete Meinung, daß der Mensch für einen Teil seiner Fehlhandlungen nichts kann und nicht verantwortlich ist, weil er „belastet“ und so in seiner Freiheit eingeschränkt ist. Die Belastung kann erblich sein oder ihren Grund haben in unverarbeiteten Erlebnissen der Jugend, in verfehlter Erziehung, in den Einflüssen der Umwelt, in denen einer aufgewachsen ist und jetzt lebt. Auch wenn die These (Lombroso) von dem „geborenen Verbrecher“ theoretisch nicht mehr vertreten wird, so ist sie ebenso wie die „Milieutheorie“ praktisch weit verbreitet. Das ist nicht einmal einem bewußten sittlichen Defaitismus und Minimalismus zuzuschreiben. Es kann sehr wohl auch ehrlicher Überzeugung entstammen angesichts wiederholten Mißlingens trotz - wenigstens vermeintlichen - guten Willens. Bestehen nicht in vielen Fällen wirkliche Entschuldigungen von Verantwortlichkeit? Geschehen überhaupt so viele schwere Sünden, wie es dem objektiven Sachverhalt nach den Anschein hat? Aber muß nicht auch umgekehrt manche subjektive Entschuldigung als unecht, als schuldhaftes Selbsttäuschung, als Flucht angesehen werden? Es gibt genug Fälle im Leben, wo Schäden entstehen, und doch nicht gesagt werden kann, wer für sie „verantwortlich“ ist, weil er sie schuldhaft verursacht hat. Dem Gefühl nach möchte man bei Verkehrsunfällen manchen als schuldig verurteilen, dessen Verhalten in Wirklichkeit nur Anlaß, nicht Ursache des Schadens war, oder der im Augenblick der Tat nicht ganz „seiner mächtig“ war. Dann erhebt sich freilich die Frage: warum war er nicht Herr über sich? Hat er diesen Zustand selbst herbeigeführt, oder ist dieser durch andere Umstände über ihn gekommen (z. B. Wetterfühligkeit)? Dazu kommen Fälle wirklicher Pflichtenkollision, in denen eine „verkehrte“=irrige, aber gut gemeinte Entscheidung getroffen wird. Trotz entstehenden Schadens, für den einer im Rechtsbereich aufkommen muß, wird nicht immer subjektive Gewissensschuld angenommen werden müssen. Solche Überlegungen haben nichts mit dem Versuch zu tun, die Verantwortlichkeit möglichst gering anzusetzen. Aber die Gerechtigkeit verlangt auch, keine volle Verantwortung - und folglich schwere Sünde - dort anzunehmen, wo sie aus psychologischen Gründen ausgeschlossen ist.

Es ist also wichtig, daß Klarheit darüber besteht, was Verantwortung ist, worin sie ihren Grund und wo sie ihre Grenze hat. Diese Frage möchte wohl auf den ersten Blick verwunderlich und überflüssig erscheinen. Aber soviel auch über Verantwortung geredet und geschrieben wird, so wenig wird genau gesagt, was eigentlich gemeint ist. Ein Blick in die moraltheologischen Handbücher bestätigt dies. Selbstverständlich sind alle darin einig, daß Verantwortung und Zurechnung (Anrechnung) zueinander gehören, aber die Unterscheidung fehlt oft.

Th. Steinbüchel hat in der „Philosophischen Grundlegung der katholischen Sittenlehre“ das Wesen der Verantwortung untersucht und sie charakterisiert als „dialogische Haltung: Antwort auf persönlichen Anspruch, der in unbedingte Bindung nimmt und als solcher nur von einer unbedingten persönlichen Autorität ausgehen kann . . . ihre Werte und ihre Forderungen sind nicht nur sachliche und auch nicht nur auf menschliche Person und Gemeinschaft bezogene, sondern als unbedingte der Anspruch Gottes in der konkret-geschichtlichen Situation<sup>1</sup>.“ B. Häring hat Steinbüchels Grundlegung weitergeführt und „Verantwortung“ aufgezeigt als Antwort auf Gottes Anruf an die Entscheidungsfähigkeit des Menschen. Die rechte Antwort auf Gottes Forderung kann nur ein Ja sein wegen der absoluten Herrschaft Gottes . . . „mehr als ein bloßes und leichtes Ja oder Nein zu Gott. Es ist darüber hinaus ein Suchen nach der rechten Antwort auf Gott hin, das Wagnis dieser Antwort.“ „Sittliches Tun kann nie ein unverbindliches Tun sein, denn dem Hl. Geist kann man nicht unverbindlich antworten<sup>2</sup>.“ Damit hat Häring auf ein wichtiges Element in der Verantwortung hingewiesen, das schon vor dem religiös-sittlichen Bereich liegt.

Ein Vergleich mit dem lateinischen *respondere* mag uns weiterführen. Zusammengesetzt aus *re* und *spondeo* ist es ursprünglich nicht irgendeine Gegenrede, sondern besagt: mit einem schriftlichen oder mündlichen Wort etwas gewiß versichern, dagegen versichern, sich verbürgen. Insbesondere war es die Antwort-Auskunft von Richtern, die, um Rat gefragt, eine rechtliche Entscheidung gaben. Auch bedeutete es, daß der zur Rechtsverhandlung geladene Beklagte auf den Namensruf antwortete, sagte, daß er da sei, um sich zu verteidigen, Rede und Antwort zu stehen. Die *responsio* enthält immer ein „Entsprechendes“, eine Gemäßheit, der Erwartung entsprechend, der Forderung gewachsen sein<sup>3</sup>. Nehmen wir dieses Moment in die sittliche Verantwortung hinein, so kommt gerade als das Charakteristische die Entsprechung von Forderung und Leistung zum Ausdruck. Man stellt sich zur Rechtfertigung seiner Entscheidung mit der Bereitschaft, die Folgerungen aus dem Handeln zu ziehen, für die Folgen einzustehen. Das setzt aber voraus, daß auf der anderen Seite jemand das Recht hat, solche Rechtfertigung zu fordern. Weil die Antwort darauf eine personale Entscheidung ist, so ist es entsprechend, daß sie auf einen persönlichen Anruf gegeben wird, nicht auf einen unpersönlichen Sachverhalt. Darauf weist Häring mit Recht so stark hin<sup>4</sup>.

Verantwortlichkeit beruht auf dem Sachverhalt, daß der Mensch von Natur schon hineingesetzt ist in Ordnungen, die nicht von ihm abhängen, vielmehr

<sup>1</sup> Th. Steinbüchel: Die philosophische Grundlegung der kath. Sittenlehre, in: F. Tillmann: Handbuch der kath. Sittenlehre, Düsseldorf 1951, 4. Aufl. Bd. 2, S. 258 f.

<sup>2</sup> B. Häring: Das Gesetz Christi, Freiburg 1954, S. 96 f.

<sup>3</sup> Georges: Lateinisch-deutsches Handwörterbuch, s. v. *respondere*.

<sup>4</sup> Häring a. a. O.

ihn, da er die Fähigkeit der freien Entscheidung hat, ansprechen und verpflichten, daß er ihnen gerecht werde. Solcher Anspruch kann letztlich nur von einer persönlichen Autorität ausgehen. „Der Mensch kann die Schöpfungsordnung geistig erfassen in ihrem Sinn und zu seiner Situation und Aufgabe in dieser Ordnung Stellung nehmen . . . Antwortenkönnen begründet die sittliche Verantwortlichkeit; . . . er soll sie bejahend sich gehorsam gegen den Herrn zu ihr bekennen. Aber er kann, weil er mächtig ist, sich selbst zu entscheiden, sie auch ablehnen, zu der Ordnung nein sagen . . . Antwortensollen begründet die sittliche Verantwortung“<sup>5</sup>. Aktuelle Verantwortung ist also die sittliche Entscheidung, mit welcher der Mensch zu der Ordnung, in die er sich hineingesetzt sieht und zu seiner speziellen Situation darin, sich einstellt, sie bejaht oder ablehnt. Dadurch gibt er die von ihm geforderte Antwort. Er gibt sie anscheinend an die ihm vorgegebenen unausweichlichen „Machtinstanzen“: die geschichtliche Situation, die Gemeinschaft, das Selbst, aber letztlich gibt er sie doch an die persönliche Autorität, die als Begründer, Lenker und Ziel hinter aller geschöpflichen Wirklichkeit steht, an Gott. In dieser Beziehung auf Gott hat die Verantwortlichkeit und Verantwortung ihre tiefste und festeste Begründung für alle Wertbereiche, und in diesem Anspruch an das Tiefste im Menschen, nämlich seine naturhafte Anlage zur Transzendenz, auch die größtmögliche Sicherheit. Verantwortung erwartet also stets ein Ja als Antwort. Infolge der Freiheit der Entscheidung ist aber auch das Nein möglich. Aber Versagen der Verantwortung ist ein Versuch, Beziehungen zu entweichen, die zur Lebensordnung gehören, und muß eine Störung der Gemeinschaft, eine Fehlentwicklung der eigenen Persönlichkeit und eine Schuld vor Gott zur Folge haben. Der verantwortungslose Mensch ist also ein Unglück, wenigstens eine Gefahr für sich und seine Umgebung. Aktuelle Verantwortung ist der Wille, eine jetzt geforderte Entscheidung gemäß der Erkenntnis und Gewissensregung zu treffen, zu vertreten und ihre Folgen auf sich zu nehmen. Verantwortliche Haltung ist die grundsätzliche Bereitschaft, den sittlichen, persönlichen und sozialen Forderungen so zu entsprechen, daß die in ihnen enthaltene Ordnung erfüllt wird.

Mit dieser Erkenntnis wird nun auch klar, daß Verantwortung nicht, wie es so oft geschieht, einfach identisch ist mit Zurechnung, Zurechenbarkeit, Zurechnungsfähigkeit. Zurechnung oder Anrechnung ist ein Urteil über einen objektiven Sachverhalt, über die Beziehung einer Person zu einem Ereignis und besagt, daß dieses von der Person verursacht wurde, also ihre Tat ist. Näherhin kann das nur behauptet werden, wenn der Handelnde in vollem Sinne „seiner mächtig“ war, mit Bewußtsein und Freiheit gehandelt hat. Dies allein ist das spezifisch „menschliche Handeln“ (*actus humanus*). Dazu ge-

<sup>5</sup> Mausbach-Ermecke: Katholische Moraltheologie, Münster 1954, 8. Aufl. Bd. 1, S. 198.



hört auch das Wissen darum, daß er sein Handeln vor einer Autorität rechtfertigen, vertreten muß. Wer diese Autorität ist, ist zunächst nicht wichtig. Wenn der Person also das angerechnet wird, worüber sie in der Entscheidung Herr ist, so weist das auf die freie Verfügungsgewalt als wichtiges Element hin. Was ihm angerechnet wird, das muß er als Ausdruck seiner freien Verfügungsgewalt auch vertreten, dafür ist er verantwortlich, darüber muß er Auskunft geben, es begründen, verteidigen, und zwar vor dem, der als Autorität befugt ist, seine Antwort zu fordern. Die Antwort gelingt nicht als Rechtfertigung, wenn in dem in Frage stehenden Handeln eine als verpflichtend anerkannte Ordnung bewußt und frei übertreten wurde. Die Verantwortung kann in diesem Falle nur in der Bereitschaft bestehen, die Folgen (etwa die Strafe) auf sich zu nehmen. Hierdurch dürfte dann auch der Entscheidungswille wieder zur Bejahung der Ordnung, d. h. zur Achtung der Autorität zurückgeführt werden. „Das kannst du nicht verantworten“ bedeutet: du handelst falsch gegen den in dieser Ordnung sich bekundenden autoritativen Willen. Deine Entscheidung wird nicht angenommen, weil du anders hättest handeln können und müssen. Du kannst in der Rechenschaft nicht bestehen mit deiner bisherigen Entscheidung, deine Entschuldigung wird zurückgewiesen, du mußt „umkehren“! Zur Zurechnung gehört also die freie Verfügungsgewalt über sich selbst, seine Entscheidungen und Handlungen. Das macht die Auszeichnung des Menschen aus, daß er in der von ihm unabhängigen Wirklichkeit seine Stellung erkennen und frei annehmen, freilich auch sich dagegen wehren kann. Volle Zurechnungsfähigkeit setzt also die ungehinderte Verfügungsmacht, Entscheidungsfähigkeit voraus und begründet die Fähigkeit, sich zu verantworten.

#### *Verantwortung für andere*

Mit der Erkenntnis, daß jemand verantwortlich ist für das, was ihm zugerechnet werden kann, weil er darüber Herr ist, ergibt sich die Frage, ob einer auch für andere verantwortlich sein kann und muß. Das wird oft behauptet und trifft auch zu. Aber es besteht doch ein Unterschied. Weil jeder sich selbst entscheiden kann, wird sein Handeln ihm unmittelbar und ursprünglich zugerechnet und seiner Verantwortung unterworfen. Das Tun der Mitmenschen kann man aber - außer im Fall physischer Gewalt - und dann nur äußerlich - nur mittelbar bestimmen, nämlich durch seelische, rationale oder emotionale Beeinflussung, die verschiedene „Nähe“ und Wirkmöglichkeiten hat, je nachdem einer als Autorität, Freund oder als Fernstehender ihm begegnet. Mit dem Grad der Einflußmöglichkeit wechselt auch die Verantwortlichkeit, die abhängt von dem Maß, in dem einem das Handeln zugerechnet werden kann. Soweit also „Mitwirkung“ besteht und diese angerechnet werden muß, soweit besteht auch „Mitverantwortlichkeit“. Sie besagt, daß auch der verantwortlich bleibt, der sich beeinflussen läßt, der die Mitwirkung eines anderen annimmt. Die Verantwortung für das eigene Tun ist also ursprünglicher als die für andere, weil „der andere“ ja

- normalerweise - seine Freiheit behält. Dabei ist aber auch die bewußt gewollte Beeinflussung des anderen als „eigenes Tun“ zu betrachten. Die Mitverantwortung bezieht sich auf den Effekt, das Handeln des anderen, das „meines“ ist, soweit es auf „mein“ Tun zurückgeht. Die Auswirkung hiervon zeigt sich in der Beziehung einzelner anderen einzelnen gegenüber, aber auch in dem Einfluß, den jemand als Mitglied einer Gemeinschaft auf die Haltung oder aktuelle Entscheidung der anderen hat. Ein Beispiel dafür ist etwa das Problem der Mitschuld aller Deutschen an den Verbrechen der Machthaber des Dritten Reiches.

Im christlich-kirchlichen Bereich gehört hiernur die Frage: wieweit sind wir mitverantwortlich für Spaltung bzw. Wiedervereinigung der Christen oder für Ärgernisse, die durch unchristliches Leben kleinerer oder größerer Gruppen entstehen? Auch die wirklich bedrängende Frage gehört hierher: wieweit ist die ältere Generation allgemein, Eltern und Erzieher insbesondere, verantwortlich und mitschuldig an einer so oft getadelten Haltung von Jugendlichen? Die Antwort muß grundsätzlich lauten: es besteht soviel Verantwortlichkeit, wie man sich seines Einflusses auf andere zum Guten und Bösen bewußt ist; wer seinen Einfluß nicht in der rechten Weise geltend macht, wird mitschuldig an dem Versäumnis des Guten und Tun des Bösen. Wer z. B. den Einfluß des eigenen verkehrten Handelns auf jüngere Menschen kennt und darauf keine Rücksicht nimmt, dem muß moraltheologisch gesprochen der Effekt = die Nachahmung seines verkehrten Verhaltens als *voluntarium in causa* angerechnet werden. Hier mag ein Hinweis auf das rechte Maß angebracht sein: die Mitverantwortlichkeit für andere muß im natürlichen und übernatürlichen Lebensbereich sehr ernst genommen werden. Keiner kann einfach sagen: was geht mich mein Bruder an? Aber die Mitverantwortlichkeit darf auch nicht übertrieben und der Verantwortung für das eigene Handeln einfach gleichgestellt werden. Sie ist vielmehr zu bemessen nach der Pflicht des Eintretens für die Verwirklichung des Guten, und der Möglichkeit, andere dafür zu beeinflussen. Die Liebe zum Guten und zum Mitmenschen muß hier, wie auch sonst, mit der Klugheit Hand in Hand gehen!

Verantwortungsbewußtsein gründet in der Gewissenhaftigkeit, und kann wie diese ein starres oder mehr frisch-lebendiges Gepräge haben, je nachdem sie aus Gesetzestreue oder Liebe hervorgeht. Im ersten Fall steht das Bewußtsein im Vordergrund, in fester Ordnung zu leben und der Wille, diese auch einzuhalten. Das kann durchaus positiv gut sein im Gegensatz zu bloßem bequemem Gesetzesformalismus. Der zweite Fall, wo das Verantwortungsbewußtsein von Liebe getragen und infolgedessen froher, weiterschauend, wagemutiger ist, braucht sicher nicht zu reinem Subjektivismus mit Mißachtung der Ordnung, die ja auch ein lebendiges Gefüge sein will, zu führen; sonst ist sie keine rechte Liebe. Verantwortung aus Liebe wird nicht gegen die in Geboten formulierte Ordnung handeln, aber über den Wortlaut hinaus noch den Gewissensanruf zur Sinnerfüllung hören und befolgen.

Verantwortungslos bedeutet nicht, es sei jemand grundsätzlich von der Verantwortlichkeit ausgenommen, er habe keine Verantwortung zu leisten. Das Wort besagt ähnlich wie gewissenlos eine Handlung oder Haltung, welche die Verantwortlichkeit, das „In-Verantwortung-genommen-Sein“, nicht ernst nimmt, „der Antwort auf das, was unser Leben in Anspruch nimmt“, ausweicht<sup>6</sup>. Im Grunde ist Verantwortungslosigkeit der - nicht immer bewußt und boshaft gewollte - Versuch, sich der Wirklichkeit des Lebens mit seinen Ordnungen zu entziehen und sich auf die Insel des isolierten Ich zurückzuziehen. Anstatt sich einzusetzen in die Mitsorge für die Ordnung des Ganzen, das *bonum commune*, geht der Verantwortungslose den bequemeren Weg des „ohne mich“. Das muß notwendig zum Schaden gereichen. Er stört die Gesamtheit, indem er durch seine Rücksichtslosigkeit Gefahren bereitet, und dadurch, daß er das Vertrauen untergräbt, ohne das keine Gemeinschaft bestehen kann. Die Wurzel dieser Haltung ist der Mangel an echter Liebe; das aber verhindert auch die Entfaltung der Persönlichkeit. Der verantwortungslose Mensch ist ein Zerrbild echten Menschseins, der sich selbst zum Maß aller Dinge macht, als kleiner oder großer Diktator bestimmt, „was rechtens ist“, keine Autorität außer sich anerkennt und sich deshalb um niemand kümmert.

Es gibt eine Flucht aus der persönlichen Verantwortung in die Masse. Ein Charakteristikum dieser ist die Anonymität, die Nivellierung, die Verwischung des Eigenen, Persönlichen. Damit schwindet auch die Notwendigkeit des Einstehens für eigene Entscheidung. V. Frankl sagt einmal mit Recht: „Durch die Flucht in die Masse verliert der Mensch sein Eigentlichstes: Verantwortlichkeit... denn erst dort (im Selbstsein) ist sein Sein gleich Verantwortlichsein; erst dort „ist“ der Mensch eigentlich - oder: erst dort ist der Mensch „eigentlich“. Je genormter eine Maschine ist, um so besser ist sie. Je genormter jedoch ein Mensch ist, je mehr er in seinem Typ aufgeht und einer Durchschnittsnorm entspricht, um so abtrünniger ist er der ethischen Norm“<sup>7</sup>.

Flucht vor der Verantwortung ist als eine heute sehr verbreitete Haltung zu bezeichnen. Man beobachtet eine Scheu vor Verantwortung bei jungen Menschen, aber auch bei Erwachsenen (!), die vielleicht in den ersten Jahren nach dem Kriege noch stärker war, wo man nach dem Erlebnis der Unsicherheit des ganzen Lebens eine Geborgenheit z. B. in der Unterordnung suchte und nicht gerne das Risiko der Selbständigkeit auf sich nahm. Diese „zögernde Haltung“ aus Mangel an Mut zur Wirklichkeit hat die Individualpsychologie A. Adlers gedeutet als Ausdruck der Leitlinie „oben sein“, herrschen wollen. Sie verträgt darum kein eventuelles Versagen, das eine Blamage mit sich brächte, und beginnt deshalb lieber gar nicht. Sicher ist diese Haltung wohl auch mit beeinflußt von einer langen Erziehung ganzer Generationen in sub-

<sup>6</sup> Th. Steinbüchel: Christliche Lebenshaltungen, Frankfurt 1949, S. 226.

<sup>7</sup> V. Frankl: Ärztliche Seelsorge, Wien 1948, 5. Aufl. S. 57 f.

alterner Gesinnung, die nur Befehle auszuführen hatte und nicht selbständig zu entscheiden brauchte, ja es nicht durfte („Sie haben nicht zu denken!“). Echte Demokratie dagegen darf keine Versuchung zur Verantwortungslosigkeit sein, sondern Anruf und Ansporn zur verantwortlichen Mitarbeit am Wohl der Gemeinschaft! Dann muß aber auch der Mut zur Selbständigkeit geachtet und bewertet und nicht durch „Mehrheitsbeschluß“ als nicht vorhanden angesehen werden! Verantwortung ist ja nicht nur eine formale Verhaltensweise, sondern Ruf zur Verwirklichung von Werten, die jedem individuell aufgegeben ist und durch keinen anderen geleistet werden kann. Darum kann auch kein seelisch gesunder Mensch seine Verantwortung abschieben, so daß er davon frei würde. Das ist nicht der Sinn des Gehorsams; denn ob einer den Gehorsam leisten darf und muß, d. h. ob er sittlich gut ist, das muß vor dem Gehorsamsakt klar sein. Nur in unklaren Einzelfällen steht die Rechtsvermutung auf seiten der an sich rechtmäßigen Autorität. Ein „blinder Gehorsam“ im vollen Sinne wäre ein Verzicht auf das Recht der persönlichen Selbstbestimmung; einem Menschen gegenüber ist er nicht erlaubt, wohl aber vor Gott, weil da die Sicherheit besteht, daß keine Irreleitung möglich ist. Eine Möglichkeit, für einen anderen Verantwortung zu übernehmen, besteht im Rechtsbereich z. B. gegenüber Unmündigen, Entmündigten; im sittlichen Bereich in bestimmten Fällen seelischer Erkrankung (davon wird noch später die Rede sein)<sup>7a</sup>.

#### *Einschränkung der Verantwortung*

Wir haben erkannt, daß jeder verantwortlich ist für das, was ihm angerechnet wird. Offenbar aber gibt es viele Gelegenheiten, in denen einer nicht in dem vollendeten Sinn Herr über sich ist. Hier ist nicht beabsichtigt, alles zu erörtern, wodurch im normalen Leben die Zurechnung und Verantwortung eingeschränkt wird. Die Entscheidungsfähigkeit und -willigkeit ist stets durch unbewußt wirkende Faktoren mitbestimmt, die sowohl von außen als auch von der leib-seelischen Ganzheit herkommen. Diese Tatsache darf nicht fatalistisch gedeutet werden, als könne der Mensch deswegen nicht frei und verantwortlich handeln! Man kann und muß es aber auch verstehen, wenn ein junger in Strafe genom-mener Mensch sagt: „Was kann ich denn für mein Handeln? Ich habe nie etwas anderes gehört und gesehen als Streit oder Diebstahl oder egoistische Rück-sichtslosigkeit. Wie sollte ich da etwas anderes lernen? Wenn ich in Ihrer Familie aufgewachsen wäre, dann wäre ich wohl auch gut geworden.“ Bei solcher Er-schwerung der guten Entscheidung ist selbstverständlich die Frage berechtigt, wieviel ihm als wirkliche Schuld angerechnet werden kann, inwieweit er ver-antwortlich ist. Der bewußten Entscheidung geht schon eine Vorentscheidung voraus, eine Stellungnahme als Hinwendung zur Ordnung des Seins oder Zö-gern ihr gegenüber, als Wirkung der in Konstitution, Charakter, Erziehung

<sup>7a</sup> A. Snoeck: Skrupel, Sünde, Beichte, Frankfurt 1960, S. 108.



schon vorher eingeschlagenen (ganzheitlichen) Denk- und Entscheidungsrichtung<sup>8</sup>. Eines jedoch darf nicht übersehen werden: selbst wo in manchen Fällen des Rechtsbruches oder der Übertretung des Sittengesetzes keine subjektive Schuld bestände, bliebe es ein objektiver Schaden, daß die Ordnung, in der die Menschen mit anderen leben, gestört würde. Es gibt eben das Subjekt nur in der objektiven Ordnung (vgl. das Problem des irrigen Gewissens mit seinen Auswirkungen!).

Die Frage, wieweit jemand verantwortlich ist, wird akut - außer bei seelischer Erkrankung - auch in den Grenzfällen zwischen normalen und pathologischen seelischen Zuständen und Vorgängen. Das trifft z. B. zu für die Affekt-, Explosiv- und Kurzschlußhandlungen<sup>9</sup>. Selbstverständlich können Affekthandlungen „in der Ursache gewollt“ und angerechnet werden, wenn jemand nämlich seine Anlagen kennt und den Anlaß zu starker Affekterregung nicht vermeidet, obwohl er es könnte und die Folgen voraussieht, sich aber überhaupt nicht um die Mäßigung seiner Affekte bemüht. Aber bei plötzlich eintretender heftiger Erregung kann infolge der Bewußtseinsenge die vernünftige Steuerung ausgeschlossen sein, so daß im Augenblick keine „Herrschaft über sich selbst“ und demzufolge Anrechnung und Verantwortung nicht besteht, oder doch vermindert ist. „Bei pathologischen Affektzuständen ist die Freiheit immer aufgehoben“<sup>10</sup>.

Bei Explosivhandlungen entläßt sich ein gestauter, verdrängter Affekt vor der Überlegung. Kurzschlußhandlungen scheinen überlegte und geplante Handlungen zu sein, bei denen aber der von einem nicht verarbeiteten Erlebnis gestaute Affekt den Willen mit Gewalt überfällt (Kindestötung durch uneheliche Mütter, Brandstiftung oder Fortlaufen aus Heimweh oder Trotz). Sie scheinen in der Gesamtpersönlichkeit isoliert zu stehen, so daß auch hier gefragt werden muß, wieweit sie für die Verantwortlichkeit angerechnet werden können, wenn psychopathische Veranlagung vorliegt. Der Umstand, daß nachher oft starke Reuegefühle sich einstellen, beweist nicht, daß im Augenblick der Handlung wirkliche Entscheidungsfreiheit bestand, da die „Reue“ erst nach dem Abklingen der Affekte eintritt.

Eine Neigung zu Affekt- und Explosivhandlungen besteht bei depressiven Psychopathen, und man muß annehmen, daß schwere Depression die Verantwortlichkeit aufhebt<sup>11</sup>. Doch bleibt bei geringeren Graden der Depression Verantwortlichkeit, wenn auch vielleicht vermindert, bestehen.

<sup>8</sup> E. Hengstenberg: Christliche Askese, Regensburg 1936, S. 16 f.

<sup>9</sup> Th. Müncker: Die psychologischen Grundlagen der kath. Sittenlehre, in Tillmann: Handbuch der kath. Sittenlehre, Düsseldorf 1953, 4. Aufl. Bd. 2, S. 71.

<sup>10</sup> Müncker a. a. O., S. 72.

<sup>11</sup> Müncker: Der psychische Zwang und seine Beziehungen zu Moral und Pastoral, Düsseldorf 1922, S. 171. Schulte, Chrysostomus: Was der Seelsorger vom nervösen Seelenleiden wissen muß, Paderborn 1936, 2. Aufl., S. 201.

Wenn Hyperthymiker „infolge ihrer konstitutionell bedingten Erhöhung des Lebensgefühls“<sup>12</sup> unkritisch selbstsicher sind und zu Lügenhaftigkeit, Schwindelei, Hochstapelei neigen, so ist ihnen eine klare, nüchterne, verantwortungsbewußte Haltung sicher erschwert, aber man kann nicht sagen, Selbstbeherrschung und Selbststeuerung sei ihnen unmöglich und sie hätten gar keine Verantwortung. - Hiermit wird nur eine Richtlinie angegeben; in jedem einzelnen Fall muß untersucht werden, wieviel freie Selbstbestimmung der triebhafte Drang noch gelassen hat. Quartalssäufer z. B. und vom Wandertrieb erfaßte Menschen können auf Grund ihrer psychopathischen Anlage „wenn die Zeit wieder da ist“ dem triebhaften Drang nicht widerstehen. Deshalb bleibt die oft beobachtete spätere „Reue“ zwar echt und ein „Vorsatz“ der Besserung ehrlich gemeint, aber sinnlos, denn in wirklich pathologischen Fällen können die Betroffenen einfach nicht anders. Ähnliches gilt für die pathologische Kleptomanie (bei der wohl auch noch sexual-pathologische Momente mitsprechen).

Wenn schon beim gesunden Menschen durch Unkenntnis die Zurechnung und Verantwortung vermindert wird, dann tritt dies bei „Schwachsinnigen“ noch stärker in Erscheinung. Ihnen ist das Erfassen der Wirklichkeit dadurch erschwert, daß bei ihnen Aufmerksamkeit, Intelligenz, Gedächtnis - gemessen an den Normalen - zurückgeblieben sind. Weil sie nicht genügend unterscheiden können zwischen Wichtigem und Unwichtigem und die Dinge nicht „einordnen“ können, sind sie auch behindert im Urteilen, so daß sie mehr von inneren Trieben und äußeren Reizen bestimmt werden, als sie sich selbst bestimmen können. Das variiert natürlich mit den verschiedenen Graden des Schwachsinnns. In allen Fällen ist Zurechnung und Verantwortung vermindert und in Fällen schweren Schwachsinnns sogar aufgehoben<sup>13</sup>.

Ob die gemütskalten oder gemütlosen Psychopathen (K. Schneider) nur eine Erscheinungsform des allgemeinen Schwachsinnns darstellen oder ob eine besondere Grundlage für den „moralischen Schwachsinn“ = *moral insanity* in Unregelmäßigkeiten der Drüsenentwicklung besteht, infolge deren die altruistischen Gefühle unmöglich werden, darüber sind die Psychiater verschiedener Meinung. (Auch bei der *dementia paralytica* zerfällt das sittliche Gefühl schneller als die Intelligenz!) Da aber zum verantwortlichen Handeln sowohl eine gewisse Intelligenz als auch die Fähigkeit der Erfassung von sittlichen Werten notwendig ist, können Schwachsinnige nicht (voll) verantwortlich gemacht werden.

Die geltungssüchtigen Psychopathen (Hysteriker) haben nach K. Jaspers das „Bedürfnis, vor sich und anderen mehr zu scheinen als sie sind, mehr zu erleben, als sie erlebnisfähig sind“<sup>14</sup>. In diesem „Arrangement“

<sup>12</sup> Müncker: Die psychologischen Grundlagen . . . S. 172.

<sup>13</sup> Müncker: a. a. O., S. 57 f.

<sup>14</sup> K. Jaspers: Allgemeine Psychopathologie, Berlin 1923, 3. Aufl., S. 350.

sind die Affekte unberechenbar und beeinflussen auch körperliche Funktionen stark. Triebkräfte haben die Vorherrschaft über die Steuerung durch Erkennen und bewußtes Wollen (in manchen Fällen wird erbliche Belastung bestehen). Die Verantwortlichkeit bei Affekt- und Triebhandlungen ist auch hier herabgemindert; das gleiche wird für die „hysterische Lüge“ angenommen werden müssen. Wenn Psychopathie auch grundsätzlich durch die Anlage mitbedingt ist, bleibt doch noch Verantwortlichkeit dafür bestehen, wie diese Anlage sich entwickelt, wenigstens in den Fällen, wo einer darauf aufmerksam (gemacht) wird. Denn die Anlage ist kein Zwang, sondern ein „Bedürfnis“, das gesteuert werden kann (hier muß aber noch unterschieden werden zwischen „hysterischem Charakter“ und „hysterischer Reaktion“). Man wird B. v a n A c k e n zustimmen dürfen: „Der Hysteriker kann für sein Tun und Lassen in ganz schweren Fällen überhaupt nicht, in anderen Fällen nicht voll verantwortlich gemacht werden“<sup>15</sup>. Das Verantwortungsgefühl des Hy. muß geweckt und „gebunden“ werden.

Für alle Fälle von Psychopathie trifft ein Urteil von P. H ü r t h zu: „Normen für die normalen Menschen können nicht ohne weiteres auf anomale Menschen und anomale Zustände übertragen werden. Aber nicht jede Anomalie setzt die sittlichen Normen außer Kraft. Das Sittengesetz bindet nicht unter persönlicher Schuld, soweit die sittliche Freiheit ausgeschaltet ist oder wirkliche Notwendigkeit des geforderten Verhaltens vorliegt“<sup>16</sup>.

Bei den haltlosen Psychopathen (Abuliker) mit ihrer krankhaft hemmungslosen Willensschwäche dürfte „die Labilität der Persönlichkeit nicht die Folge, sondern Ursache der Willensschwäche sein“<sup>17</sup>. Kommt hinzu, daß durch den Mangel an guter Erziehung die Bildung wirksamer Motive und die Übung des Willens fehlt, so ist es für diese Menschen sicher schwer, einen geraden Weg zu gehen und Versuchungen zu widerstehen. Aber wenn es auch schwer ist zu entscheiden, wieweit eine pathologische Schwäche vorliegt, wird Abulikern gegenüber allzugütige Nachsicht weniger angebracht sein als die feste Forderung bestimmter Übungen, die zur Festigung des Willens führen. Dabei wird der Seelsorger manchmal erleben, daß diese Menschen eben nicht die Energie aufbringen, durchzuhalten und sich führen zu lassen. Sie entgleiten der festen Hand, wenn an ihre Verantwortlichkeit appelliert wird. Und diese Flucht verstärkt noch ihre Selbsttäuschung. Damit ist nicht gesagt, daß der Mangel an Mut und die Scheu vor klarer Entscheidung und Verantwortung trotz günstiger äußerer Situation einfachhin schuldhaft ist<sup>18</sup>. Doch besteht weitgehend die Möglichkeit, durch konsequente Führung das herabgeminderte Verantwortungsgefühl in eine einigermaßen richtige Form zu bringen.

<sup>15</sup> B. v a n A c k e n : Hysterie, Paderborn 1952, 2. Aufl., S. 94.

<sup>16</sup> Schulte: a. a. O. 53.

<sup>17</sup> Schulte: a. a. O. 308.

<sup>18</sup> Müncker: a. a. O. 64.

Im Gegensatz zu den Abulikern haben Zwangsneurotiker ein krankhaft großes Verantwortungsgefühl, das kaum auf das rechte Maß gebracht werden kann. Zwangsercheinungen sind „in ihrem unmittelbaren Entstehen völlig unfrei, da sie durch Gefühlsvorgänge hervorgerufen sind, besonders durch den Angsteffekt, das Auftreten der Angst aber als reflektorische Erscheinung nicht vom Willen abhängt“<sup>19</sup>.

Nach neueren Forschungen ist das gesteigerte Verantwortungsgefühl der Zwangsneurotiker nicht eigentlich ethisch, sondern ein „Sicherungsbedürfnis“, das auf einen Mangel an Mut zurückgeht, sich in die Wirklichkeit einzuordnen. Der Zwangsneurotiker möchte sich für alle Fälle sichern, was in den Wiederholungs- und Ausgleichshandlungen sichtbar wird. Dem Seelsorger sind diese bekannt in dem Verhalten der *Skrupulanten*, von denen ohne Zweifel ein großer Teil Zwangsneurotiker sind. Menschen, die wir - in noch normalen Grenzen - als ängstlich bezeichnen, haben oft diese „zögernde Haltung“ als Sicherungsstreben. Das unterscheidet sie von den gesund-resoluten Menschen, die auch nicht blindlings alles wagen („Drauflosgehen“), sondern nüchtern überlegen und abwägen, ob sie einer Aufgabe, Situation gewachsen sind, dann aber handeln trotz der Angst. Der Ängstliche dagegen fühlt sich schnell bedroht und wird in seiner Überlegung getrübt und in der Entscheidungsfähigkeit eingeengt. Er sichert sich vor dem Drohenden. Die beste Sicherung scheint zu sein, daß er ausweicht, gar nicht den Kampf aufnimmt und mit einer Aufgabe beginnt. Das ist Flucht aus der Wirklichkeit. Die psychische Grundlage hierfür ist in der leib-seelischen Konstitution gegeben. Ohne Zweifel trägt das Erleben in der (frühen) Kindheit zum Entstehen ausgeprägter Ängstlichkeit bei. Aber so wirksam auch dieses Erleben sein kann, halte ich es für sekundär. Ich stimme nicht der individualpsychologischen Theorie Adlers zu, daß einzig und allgemein das enttäuschende Verhalten der Umgebung dem Kinde seine natürliche Sicherheit nimmt und es mutlos macht und daß dann sein Geltungsbedürfnis übersteigert und zum Machtstreben wird. Es gibt auch Trotzhandlungen als unwillkürliche Reaktion auf Enttäuschung. Und Trotz muß man nicht deuten als verschleierte Entmutigung, er kann sehr wohl ursprünglich Angriff sein. Daß die Trotzhaltung ebenso wie die zögernde Haltung durch Erziehung beeinflusst werden kann, ist genügsam bekannt. Charakteristisch für den Zwangsneurotiker, also auch für den Skrupulanten ist seine Angsthaltung. Diese unterscheidet sich von der überwindbaren Angst des seelisch gesunden Menschen dadurch, daß diese letzte „verständlich“ ist aus einem drohenden Übel, und im allgemeinen der Überlegung und freien Entschließung noch Raum läßt. Handlungen aus solcher Angst sind, solange sie nicht die Überlegung ganz aufheben, noch verantwortlich und auch rechtsgültig. Freilich kann eine Beeinträchtigung der Freiheit angenommen werden, was z. B. dadurch anerkannt wird, daß Rechtsakte „anfechtbar“ werden können. Die patholo-

<sup>19</sup> Müncker: a. a. O.



gische Angst aber tritt „zwanghaft“ auf und wird auch als solche und darum als lästig empfunden. In vielen Fällen versperrt der Angstaffekt die Einsicht in die „Unsinnigkeit“ der Befürchtung. Zuweilen jedoch besteht diese Einsicht, aber sie wird nicht wirksam, und so kommt keine ganzheitliche Handlung zustande. Der Zwangskomplex steht isoliert im Bewußtsein. Die Erkenntnis wird nicht zum Motiv für die Entscheidung des Willens. Immer neue Gründe zum Zweifeln erheben sich. In anderen Fällen wird die Erinnerung durch den Angstaffekt so getrübt, daß gar nicht mehr unterschieden werden kann, was wirklich geschehen ist, wodurch dann die Angst von neuem genährt wird. Diese von Müncker als primär bezeichneten Erscheinungen entstammen nicht dem sogenannten höheren Seelenleben, sondern dem leib-seelischen Bereich, dem Temperament und Gemüt<sup>20</sup>.

Hier wird der Unterschied der Zwangserscheinungen (Vorstellungen, Wünsche) von der Versuchung deutlich. Bei dieser wird das Objekt als lockend, lustverheißend erlebt und weckt eine Hinneigung zu ihm. Das sittliche Bewußtsein, das die Lockung als der sittlichen Ordnung widersprechend erfaßt, lehnt sie ab und wehrt sich dagegen. Die Versuchung ist zu Ende, wenn der Trieb oder Affekt den zunächst widerstrebenden geistigen Willen überwunden hat, so daß dieser sich ihm überläßt und trotz besserer Gewissensmahnung zustimmt. Die Versuchung ist auch vorüber, wenn das von der sittlichen Erkenntnis bestimmte Wollen des Guten so stark ist, daß der Affekt, die Lockung abklingt und keinen bestimmenden Einfluß mehr hat.

Im Gegensatz zu Versuchungen werden Zwangsvorstellungen, -impulse und -hemmungen nicht als lockend, sondern als störend empfunden. Das Eigenartige ist, daß sie als wirklich gegenwärtig erlebt werden, sich zwanghaft aufdrängen, vor nüchterner Überlegung nicht weichen, vielmehr „sucht der Zwangsgedanke die vernünftige Einsicht zu übertönen und seinen Inhalt als wichtig und bedeutungsvoll zu bejahen“<sup>21</sup>. Infolgedessen entsteht die Meinung, das Vorgestellte sei wirklich frei gewollt, oft gerade weil es sich nicht verdrängen läßt. Man möchte das Vorgestellte nicht und fühlt sich zugleich dazu getrieben oder bei Zwangshemmungen unfähig zu entsprechenden Akten. Zudem handelt es sich stets um Objekte, Vorgänge, die als der bürgerlichen, rechtlichen, beruflichen und sittlichen Ordnung zuwider, gefährlich, schädlich, häßlich empfunden werden. Der Inhalt des Zwanges ist also der Willensrichtung entgegengesetzt, etwas Fremdes, woraus schon ersichtlich ist, daß es dem betreffenden Menschen nicht angerechnet werden kann, weil er es nicht „will“, da er nicht Herr darüber ist. Da Angstaffekte stets lähmend auf das zweckmäßige Verhalten wirken, „kommt ein Zwiespalt in die Willensfunktion“<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Müncker: a. a. O. 213.

<sup>21</sup> Müncker: a. a. O. 211.

<sup>22</sup> Müncker: a. a. O. 215.

Fragt man nach der Ursache des psychischen Zwanges, so ist sicher, daß die Gesamtkonstitution die Grundlage für die Neigung zu Zwangsvorgängen bietet. Zwangskranke gehören viel häufiger zum asthenischen (schizothymen) als zum pyknischen (zyklothymen) Habitus. Bei letztem sind es die Depressiven, die zu Angsteffekten besonders disponiert sind. Ausgelöst wird die Angsthaltung durch Erlebnisse, zumal in der Kindheit, in denen die eigene Leistungsfähigkeit den Aufgaben des Lebens nicht gewachsen erscheint, was wiederum weitgehend in einer mangelhaften Erziehung gründet, insbesondere wenn diese, statt in die Wirklichkeit des Lebens einzuführen und hierfür zu ermutigen, eine Wunsch- und Traumwelt ausbildet. Es ist bekannt und durch die Psychoanalyse eigens in seinem psychologischen Zusammenhang nachgewiesen worden, daß schock- und traumatische Erlebnisse, die nicht abreagiert wurden, „seelische Fremdkörper“ bilden und als seelische Fixierungen einen dauernden Reiz auf die Angstbereitschaft auslösen<sup>23</sup>. Es braucht nur angemerkt zu werden, daß auch echte und falsche Schuldgefühle die Entstehung (und Fixierung?) von Angstgefühlen begünstigen.

Das Vorhandensein seelischen Zwanges wird zumeist an den „sekundären Zwangserscheinungen“<sup>24</sup> erkannt, d. h. Nachprüfungsakten, Schutzakten, Ausgleichshandlungen. Sie haben den Sinn, Sicherungen dafür zu schaffen, daß man nichts verkehrt macht oder versäumt, infolgedessen sich nichts vorzuwerfen braucht und so ruhig sein kann. Aber dieses - infolge der Angst überwertige - Sicherungsstreben kommt nicht zur Ruhe. Denn die Angst vor dem Nichtgenügen, die auch durch solche Akte nicht ganz beseitigt wird, zeugt von neuem die Unsicherheit<sup>24a</sup>. K. Schneider spricht darum mit gutem Recht von den „selbstunsicheren Psychopathen“. Sie trauen weder sich noch den anderen.

Es ist nur eine besondere Art des Zwangsimpulses zu Nachprüfungen, wenn Skrupulanten immer wieder untersuchen, ob sie in Versuchungen sich richtig verhalten, in der Beichte alles richtig gesagt haben, die früheren Beichten gültig waren. Bei der Nachkontrolle, ob die Reue richtig war, scheint es nicht so sehr um deren inneres Wesen zu gehen, d. h. die Übereinstimmung mit Gott, als vielmehr um die Sorge: habe ich genug getan, so daß ich nicht verloren gehe, d. h. eben um eine Selbstsicherung. Skrupulanten wollen aus diesem Grunde lieber zu viel als zu wenig „Sünden sagen“, obwohl nur das Bekenntnis sicherer schwerer Sünden Pflicht ist (typisch dafür ist der Versuch, immer wieder frühere Beichten zu wiederholen oder „vielleicht“ - „wahrscheinlich“ nicht genau genug gesagte Sünden jetzt endlich richtig zu beichten). Wenn Skrupulanten zuweilen in der Beichte den Zwang spüren, eine Sünde zu verschweigen, dann ist das ganz verschieden von der falschen Scham seelisch sonst gesunder Men-

<sup>23</sup> Müncker: a. a. O. 198.

<sup>24</sup> Müncker: a. a. O. 213.

<sup>24a</sup> Snoeck: a. a. O. 118.

schen, die keinen ernststen Besserungswillen haben! Zu den Schutz- und Ausgleichshandlungen gehören nicht nur die bekannten sichtbaren Abwehrhandlungen, Tics, Sühneakte<sup>25</sup>, sondern dazu ist auch der sonst kaum verständliche Vorgang zu rechnen, daß ein Skrupulant die Unruhe, den Ärger über seine seelische Ohnmacht, seine Unentschiedenheit, die ihn bedrückt, dadurch auszugleichen sucht, daß er sich zu einer „handfesten“ Sünde, z. B. zur Übertretung eines sicheren Gebotes (Sonntagsmesse, Osterkommunion) oder gar zu einer sexuellen Fehlhandlung „aufschwingt“. Das sieht sehr nach einer bewußten und freien Trotzhandlung, nach Bosheitssünde aus. Es ist aber doch nur eine Überkompensation des so deprimierenden Gefühls der seelischen Unfreiheit, der Unfähigkeit zu verantwortlichen Handlungen. Ich möchte es zu den „Erleichterhandlungen“ rechnen, die den Versuch darstellen, „das seelische Gleichgewicht wiederherzustellen und der inneren Spannung Luft zu machen, gleich wie“<sup>26</sup>. Müncker macht mit Recht auf die Gefahr solcher Handlungen aufmerksam, die infolge ihrer objektiven Fehlleistung, Ordnungswidrigkeit den Skrupulanten in noch größere Verwirrung bringen können, nämlich in religiösen und sittlichen Laxismus. Bei Zwangskranken ist die ganze Gewissenhaftigkeit krankhaft. Eingeschränkt und unnötig eng erscheint sie schon bei Pedanten und manchen „Übergewissenhaften“, die man noch nicht krankhaft nennen kann. Bei all diesen Menschen geht es selbstverständlich auch um das Freisein von Fehlern, aber in erster Linie nicht um der (objektiven) göttlichen Ordnung willen, sondern darum, daß sie selbst auf Grund ihres Handelns nicht verloren gehen. Es geht also um die subjektive Heilssicherheit. Aus diesem verständlichen Streben nach Sicherheit, die aber in der hier gemeinten Form gar nicht möglich ist, stammt die Starre, mit der Skrupulanten „Sünden“ und Beichten immer wiederholen, Fragen stellen und Zahlen von Sünden angeben, die ein unbefangener und seelisch gesunder Mensch wegen ihrer Stereotypie sofort als falsch, nicht dem wirklichen Sachverhalt gemäß erkennt. Diese Enge der Sicht hindert nicht nur das Gewissensurteil, sondern auch die Bewegungsfreiheit und die Einordnung in die Wirklichkeit. So sehen Skrupulanten nicht die Wirklichkeit ihrer eigenen Seele, und über dem Bestreben, alles so gut zu machen, daß ihnen kein Schaden daraus entstehen kann, werden sie mit sich selbst nicht fertig und den wirklichen Aufgaben ihres Lebens in der Gemeinschaft nicht gerecht. Es gibt auch „seelisch gesunde“ Menschen, die in Täuschung über ihre Aufgaben und über ihr Gewissen befangen sind, wenn sie darauf bedacht sind, „gesetzestreu“ zu sein oder zu scheinen, aber in ihrer Gesinnung, die nicht gesehen wird, sich aus Sünden nichts machen, Nichtigkeiten wichtig nehmen und das Wichtige übergehen, oder wie Jesus von den Pharisäern sagt: „Mücken seihen und Kamele verschlucken“ Mt 23, 24. Auch ihr Ge-

<sup>25</sup> Müncker: a. a. O. 213.

<sup>26</sup> Müncker: a. a. O. 221, vgl. auch A. Snoeck: a. a. O. S. 99 f.

wissen ist eingeengt, aber aus schuldhafter Täuschung, daher ist ihre Verantwortung nicht vermindert.

Eine weitere Wirkung der Angst ist die Unfähigkeit zu wirklichem Vertrauen auf andere, ebenso wie zur Selbständigkeit im Entscheiden und Handeln. Eigentlich müßte die Erfahrung der eigenen Ohnmacht sie zu anderen Menschen hintreiben, um bei diesen eine Stütze zu finden. Das ist tatsächlich der Fall; aber zugleich sichern sie sich anders; sie fragen zwar um Rat, aber befolgen den Rat nicht. Sie können sich dazu nicht aufraffen, denn „er könnte ja doch falsch sein“; weil sie keine vollwertige Sicherheit haben, kommen sie nicht zur Entscheidung und Ruhe. Das macht es aber so schwer, ihnen zu helfen! Wer vertraut, geht aus seinem Alleinsein heraus, im Anschluß an den anderen nimmt er teil an dessen „Macht“ und gewinnt darin seine Sicherheit wie der Gehbehinderte, der sich auf seinen starken Begleiter stützt, und aus der Geborgenheit wächst ihm Mut. Für den Zwangskranken ist es jedoch schwierig, sich aus dem Krampf seiner Isolierung zu lösen. Trotzdem er seine Unsicherheit fühlt, fehlt ihm der Mut „sich loszulassen“, sich einem anderen wirklich anzuschließen und, von dessen Hilfe getragen, das Risiko des Lebens zu wagen. Aus dieser Ichverkrampfung folgt die oft geäußerte Meinung, es könne keiner ihn verstehen, sich in seine Lage hineindenken, ihn richtig beurteilen. Infolgedessen fürchtet er, wenn man sagt, dies und jenes sei für ihn nicht Sünde, man nehme ihn nicht ernst genug, man halte ihn für besser, als er ist, und lasse ihn einen falschen Weg gehen. Also wieder das übersteigerte Sicherheitsbedürfnis, das durch rationale Belehrung allein nicht abgebaut wird. Aus ihrem zu geringen Selbstgefühl sind diese Kranken nicht imstande, sich wirklich über eine gute Handlung, über ein gutes Urteil zu freuen. So versperren sie sich den Weg zu wirklicher Erleichterung (die sie bekanntlich auch durch eine „gute Beichte“ nicht erreichen). Aber so eigenartig es zunächst scheinen mag, es ist ganz folgerichtig, daß sie es auch nicht ertragen würden, wenn jemand ihnen sagte, sie seien wirklich schlecht, sie hätten diesen oder jenen Fehler gemacht! Manchmal hat man den Eindruck, sie wollten gar keine Lösung ihres Zwanges, sondern fühlten sich gerade in ihrer Selbstquälerei wohl. Doch das ist gewiß kein „gewollter“ Trotz, sondern eben Ausdruck ihres Zwangszustandes.

Da dem Zwangsneurotiker der gesunde Zugang zur Umwelt, besonders zu den Mitmenschen fehlt, hat er nicht das rechte Gespür für seine Rechte und Aufgaben in der Gemeinschaft. So kommt er auch nicht zu rechtem Verantwortungsgefühl und Verantwortungsbereitschaft. Neurose ist eine Flucht aus der Verantwortung! Das ist nicht bewußt gewollt, ist aber objektiv so. Das gilt auch dort, wo einer seine Verantwortung übertreibt, indem er seine Pflichten krampfhaft genau nimmt. „Seine Verantwortung ist deformiert“<sup>27</sup> und

<sup>27</sup> Döbelstein: in: *Anima*, März 1955, S. 74. Vgl. auch Snoeck: a. a. O. 115 und 117 mit der Anwendung auf Skrupulanten.



geht an der Wirklichkeit vorbei. Es ist, wie V. Frankl sagt<sup>28</sup>: „Wir müssen die Weltanschauung des typischen Zwangsneurotikers berücksichtigen, die jeweils bestimmt ist durch ein ganz charakteristisches Streben nach Hundertprozentigkeit, nach Absolutheit in allem, im Erkennen wie im Entscheiden. Im gleichen Maße, indem Übertreibung ins Unermeßliche wächst, verformt sich die Verantwortung, schwindet sie.“

Das gesunde, zarte Gewissen ist aufmerksam, wachsam und beweglich auf das erkannte Gute gerichtet, um es in Freiheit zu tun. Der gesunde Mensch schaut nach vorwärts, auf den Weg, der noch vor ihm liegt. Aus Gewissenhaftigkeit ist er darauf bedacht, die ihm gestellten Aufgaben zu lösen, und das Vertrauen auf die rechte Hilfe macht ihn zuversichtlich. - Der skrupulöse Mensch ist der Sorge um die Vergangenheit verhaftet, und das Kreisen um sein Ich versperrt ihm den Zugang zur Wirklichkeit und hindert ihn so an vielem Guten, das er jetzt tun könnte. Das durch die Selbstunsicherheit übersteigerte Ichstreben kann es nicht ertragen, daß es nicht immer das Beste fertig bringt, trotz „guten Willens“. Das wiederum bringt ihm sein Unvermögen noch mehr zum Bewußtsein. - Schließlich ist niemand verpflichtet, immer „das Beste“ zu tun, sondern das Gute! (Hier bewahrheitet sich der Spruch, daß das Bessere der Feind des Guten ist.) Auch der gesunde Mensch rechnet mit manchem Versagen und Mißlingen. Aber er nimmt das nicht tragisch, weil es sich einfach aus seiner geschöpflichen Begrenztheit und Irrtumsfähigkeit ergibt. - Diesen nüchteren Wirklichkeitssinn für die objektiven Gegebenheiten, für das eigene Können mit seinen Grenzen nennen wir im religiös-sittlichen Bereich *Demut*. Demut ist Wille zur Wahrheit. Sie anerkennt die wirklichen eigenen Werte und Vorzüge, freut sich darüber, sieht sie aber letztlich als Gabe des Schöpfers und alles Gute der übernatürlichen Ordnung als reines Geschenk Gottes. Nach dem Wort des hl. Paulus: „Kein Sterblicher kann sich vor Gott rühmen“ (1 Kor 1, 29 f) und: „Was hast du, das du nicht empfangen hättest . . . was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen!“ (1 Kor 4, 7) ist der Demütige sich seiner völligen Abhängigkeit von Gott bewußt, weiß sich aber zudem getragen von der Kraft und Barmherzigkeit des Herrn. Hier zeigt sich wieder das gesunde Leben als spannungsgeladene Kraft. Die Demut steht in Verbindung mit der Großmut, so eigenartig das zunächst erscheinen mag; aber der Demütige setzt sein Vertrauen für das Gelingen des ihm Aufgegebenen auf Gott: „Ich kann alles, in dem, der mich stark macht“ (Phil 4, 13). Das Zögern und Klagen des Ängstlichen ist also nicht so sehr Demut als Mangel an lebendigem Glauben und Vertrauen auf den gegenwärtigen Gott!

Wie Zwangskranke überhaupt durch ihre Sicherungshandlungen an notwendigem und nützlichem Tun gehindert werden, so verbrauchen die Skrupulanten viel Zeit und Kraft mit Grübeln und Fragen nach Vergangenem, wodurch sie

<sup>28</sup> Anima: S. 75.

genau feststellen wollen, ob sie alles richtig gemacht oder was sie Böses getan haben. Doch das ist ein unnützes Bemühen. Denn einmal wird nicht alles im Gedächtnis aufbewahrt (das ist eine gesunde Lebensfunktion!), sodann kann das Gedächtnis täuschen, und schon diese Möglichkeit erzeugt neue Angst. Außerdem besteht eine Fehlerquelle darin, daß frühere Vorgänge und Handlungen aus der späteren Sicht beurteilt und so gar nicht mehr in ihrer damaligen Situation und sittlichen Verantwortlichkeit gesehen werden. Das trifft zu, wenn Skrupulanten so oft meinen, früher etwas nicht richtig erkannt und gebeichtet zu haben. Gerade die heutige seelische Unruhe und das Sicherheitsbedürfnis fälscht das rückblickende Urteil. Denn maßgebend für Schuld und Verantwortung ist die Erkenntnis und Entscheidung im Augenblick der Tat, die spätere Erkenntnis macht das im objektiv irrigen Gewissen früher Getane nachträglich weder gut noch schlecht.

Wenn also Skrupulanten soviel Beunruhigung im Herzen spüren, ist das nicht so sehr das echte mahnende Gewissen als vielmehr ihr Unsicherheitsgefühl. Ihr Schuldgefühl ist nicht eigentlich sittlicher Natur, wozu die Richtung auf Gott (also aus dem eigenen Verschlössensein heraus!) gehört, vielmehr eine „unbewußte . . . Haltung der Selbstverteidigung, als ob die Persönlichkeit gleichsam ständig etwas gutzumachen oder abzuwehren hätte“. Wir stimmen Snoeck voll zu: „Wie im skrupelhaften Erleben kein Gewissen zum Ausdruck kommt, so bringt der skrupelhafte Mensch auch keine vollwertige menschliche Handlung zustande“<sup>29</sup>. Wie die Therapie der Zwangsneurotiker darauf abzielt, diese zur Überzeugung zu bringen, daß sie krank sind, und danach erst eine Heilung beginnen kann, so ist es auch bei Skrupulanten. Krankheit ist nichts Beschämendes. Wenn Skrupulanten erkennen, daß nicht echte Gewissensschuld es ist, die sie quält, sondern Existenzangst, müßte das zu ihrer Erleichterung beitragen. Der kranke Zustand ist damit noch nicht ganz aufgehoben. Seine Sinnhaftigkeit und damit die Möglichkeit, ihn zu bejahen, wird für den Christen noch dadurch sichtbar, daß er im Glauben auch die Krankheit als eine von Gott gestellte Aufgabe zu sehen vermag, zu der Gott auch die Gnadenhilfe gibt.

Wenn der Seelsorger (und Psychotherapeut) in der Betreuung von Skrupulanten von diesen Gehorsam verlangen muß, so geschieht dies, um ihr Unsicherheitsgefühl zu „binden“ und sie zu entschiedenem Handeln zu führen. Dies muß über das Vertrauen geschehen. Wird das gewonnen, so kann er ihnen sagen, daß er „die Verantwortung für sie“ übernimmt, nämlich für das, was sie nach seiner Anweisung tun (nicht für das, was sie heimlich anders machen!). Aus dem Vertrauen erwächst ihnen Sicherheit und schwindet die Furcht, doch verkehrt zu handeln. Indem er ihnen klarmacht, daß ihre Verantwortlichkeit gerade in diesem Gehorsam besteht, beugt er der Gefahr und Meinung der

<sup>29</sup> Snoeck: S. 129 ff.

Skrupulanten vor, als begünstige er nur ihre Flucht vor der Entscheidung und der Verantwortung. Der Grund dafür, daß man ihnen die Verantwortung abnehmen kann, liegt darin, daß sie sich infolge ihres Zwanges selbst nicht frei zu einer Entscheidung entschließen können. Einem gesunden Menschen kann man die Verantwortung nicht abnehmen, sonst würde man ihn zur Flucht aus der Wirklichkeit verleiten. Man darf sie ihm auch nicht abnehmen, sonst nimmt man ihm die höchste Würde seiner vollen Persönlichkeit, die Fähigkeit, sich selbstmächtig zu entscheiden, und damit würde man ihn nicht als vollen Menschen gelten lassen.

Mehr noch als bei Psychopathien wird die Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit vermindert bei den eigentlichen Geisteskrankheiten. In den akuten Phasen kann wohl von einer Verantwortlichkeit keine Rede sein. Wieweit daneben den Kranken ihr Verhalten noch als persönliches Tun angerechnet und als verantwortlich bezeichnet werden kann, hängt mit ab von der Art der Krankheit. Die Schizophrenie z. B. führt zu einem Verfall der Persönlichkeit, in deren Endstadium natürlich von keiner Verantwortung mehr die Rede sein kann. Wieweit aber sind Schizophrene verantwortlich für ihr Reden und Tun in der Zeit zwischen den akuten Krankheitszuständen? Wohl für alles, was sie noch übersehen und bestimmen können, soweit es nicht weittragende Folgen hat (sie erscheinen in diesem Zeitpunkt oft so vernünftig, daß ihre tieferliegende Erkrankung gar nicht erkannt wird). Eine praktische Bedeutung hat dies z. B. für die kirchliche Praxis bei Prozessen um die Nichtigkeitserklärung der Ehe eines Schizophrenen. Eine begründete Theorie sagt, daß der Zerfall der Persönlichkeit schon in frühen Phasen besteht und sie deshalb zu einer so weittragenden Entscheidung wie dem Willen zu einer unauflöslichen Ehe gar nicht fähig sind.

Auch bei paranoiden Krankheitszuständen muß man mindestens eine starke Verminderung der Verantwortung annehmen. Für die Frage nach der Verantwortlichkeit der „Süchtigen“ ist davon auszugehen, daß „der Süchtige ein konstitutionell abnormer Mensch ist, den ein krankhaftes Bedürfnis, ein Reizhunger immer wieder zu allmählich sich steigernden Ausschweifungen führt“<sup>30</sup>. Die Störung der Aufmerksamkeit und des Gedächtnisses und die moralische Abstumpfung führt zur Verminderung des Verantwortungsgefühls und zur Willensschwäche. Süchtige (Trinker, Morphinisten) verfallen einer ethischen Abstumpfung und Unaufrichtigkeit, und „wir sehen bei ihnen oft in besonders erschütternder Weise den Einfluß, den fortgesetztes Lügen schließlich auf den Charakter ausüben muß“<sup>31</sup>. Das ist auch die Schwierigkeit für die Bestimmung ihrer Verantwortlichkeit. Sie besteht sicher im Beginn der Sucht.

<sup>30</sup> Bumcke O.: Handbuch der Geisteskrankheiten. 7. Aufl., München 1948, S. 300.

<sup>31</sup> Bumcke: a. a. O. S. 323.

Diese könnte noch von verantwortungsbewußten Menschen bekämpft werden. Ihre Heilung ist zunächst Aufgabe der ärztlichen Behandlung, in Verbindung mit der auch die moralische Verantwortung wiedergewonnen werden kann.

In diesem Zusammenhang sei abschließend noch an die bei dem heutigen Straßenverkehr so aktuelle Frage erinnert, wieweit durch Alkoholgenuß die Zurechnungsfähigkeit und Fahrsicherheit beeinträchtigt wird. Die gefährliche Wirkung des Alkohols besteht darin, daß er zunächst seelische Hemmungen beseitigt, die Unternehmungslust anregt, das Selbstsicherheitsgefühl steigert und so eine Sicherheit zu Handlungen vortäuscht, denen der Mensch nicht gewachsen ist. Später kommt eine Ermüdung, welche Umsicht und Entschlußfähigkeit lähmt und damit die Verkehrssicherheit behindert. Diese Wirkungen sind heutzutage genügend bekannt, ebenso wie die den Alkoholgenuß betreffenden Verkehrsvorschriften. Wer also trotzdem im Übermaß Alkohol genießt und sich dann in den Verkehr begibt, handelt unverantwortlich. Die Gefährdung des Verkehrs und etwaige durch ihn verursachte Schäden müssen ihm angerechnet werden, denn auch wenn er sie nicht wollte, und das dürfen wir wohl immer annehmen, konnte und mußte er mit ihnen rechnen. Daß er entgegen dieser Voraussicht, also wider besseres Wissen handelte und sich der Gefahr dieses Schadens aussetzte, muß ihm als Schuld angerechnet werden, er muß sie verantworten.



# Schrift, Tradition und Primat bei Irenäus

Von P. Viktor Hahn, Hennef (Sieg), Kloster Geistingen

## II. Teil

### 2. Die Schrift des NT und die Tradition

Auch der Schrift des NT gegenüber erweist sich die Größe der Tradition als die umfassendere, was an den folgenden Tatsachen abgelesen werden kann.

a) Der sekundäre Charakter der Schrift. Auf ihn braucht nur kurz verwiesen zu werden. Der Herr hat seine Lehre den Aposteln anvertraut. Diese lehren uns die Wahrheit, „denn der Herr aller gab seinen Aposteln die Macht des Evangeliums, und durch sie haben wir auch die Wahrheit erkannt, d. h. die Lehre des Sohnes Gottes“<sup>75</sup>. Sie haben zunächst gepredigt, dann erst geschrieben<sup>76</sup>.

b) Das Gewicht der apostolischen Lehre als solcher. Es geht Irenäus um die Wahrheit und den Zugang zu ihr. Als beides stellt er die apostolische Lehre hin<sup>77</sup>. Sie wird greifbar in den apostolischen Kirchen<sup>78</sup>, wo die Sukzessionen der Presbyter und Bischöfe über sie wachen<sup>79</sup>.

Das Gewicht der apostolischen Lehre als solcher wird besonders bemerkbar in der Tatsache, daß Irenäus nicht den Hinweis der Gnostiker von der Schrift auf die Tradition als solchen verurteilt, sondern nur ihr falsches Verständnis dieser Tradition als etwas über die Lehre der Apostel Hinausgehendes verwirft<sup>80</sup>. Eine Zuspitzung erfährt die Frage in der Feststellung des Bischofs, daß die Apostel gar nichts hätten niederschreiben müssen und in einem solchen Fall die Tradition genügen würde<sup>81</sup>.

<sup>75</sup> III, praef.

<sup>76</sup> Vgl. III, 1, 1.

<sup>77</sup> „Wir haben ja durch niemand anderen den Plan unseres Heils erkannt“ (ibid.).

<sup>78</sup> Vgl. III, 3, 1.

<sup>79</sup> Vgl. III, 2, 2; 3, 1; 3, 4; 4, 1; IV, 33, 8 u.a. Die Bewahrung der Tradition wird kurz hintereinander den Presbytern (III, 2, 2) und den Bischöfen (3, 1) zugesprochen. Die Unterscheidung der beiden Bezeichnungen ist im zweiten Jahrhundert noch nicht geklärt. IV, 26, 2 bringt eine Gleichstellung von Presbyter und Bischof.

<sup>80</sup> Vgl. o. S. 234, 236.

<sup>81</sup> Irenäus stellt die rhetorische Frage: „Was wäre aber, wenn auch die Apostel uns keine Schriften zurückgelassen hätten? Müßte man da nicht der Ordnung der Tradition folgen, die sie denen übergeben haben, denen sie die Kirchen anvertrauten?“ (III, 4, 1).

Daß diese Feststellung kein reiner Irrealis, kein bloß theoretischer Gedanke ist, beweist der Hinweis auf das Beispiel der Barbaren, die — ohne Schriftkenntnis — doch den Glauben an Christus haben und „das Heil durch den Geist in ihren Herzen, indem sie sorgfältig die alte Tradition bewahren“<sup>82</sup>.

c) Das Gewicht der apostolischen Sukzession. Die Bindung der apostolischen Lehre an die Sukzession der Bischöfe<sup>83</sup> führt unser Denken in die gleiche Richtung. Von diesen Bischöfen wird beides ausgesagt: unverfälschte Weitergabe der Tradition und unverfälschte Weitergabe der Schrift<sup>84</sup>. Würde sich die apostolische Lehre mit Schrift als solcher decken, so würde eine fest formulierte<sup>85</sup> und überall anerkannte Schrift die Sukzession, wenn nicht überflüssig machen, so doch sehr stark zu einer formal-philologischen Instanz herabwürdigen. Die Sukzession legt eine darüber hinausgehende Aufgabe nahe, die Vermittlung der Tradition. Sobald man jedoch die Vermittlung der Schrift als ein autoritatives Verbürgen für die Schrift versteht<sup>86</sup>, überschreitet diese Aufgabe den Bereich der Schrift als solcher und erweist in diesem Überschritt die Tradition als das Größere.

Hier ist auch die Bemerkung des Irenäus zu erwähnen, die von der Notwendigkeit spricht, sich bei Unklarheiten in weniger wichtigen Fragen<sup>87</sup> „an die ältesten Kirchen zu wenden, in denen sich die Apostel aufgehalten haben, und von ihnen in der strittigen Frage Sicherheit und

<sup>82</sup> III, 4, 2.

<sup>83</sup> Die Zusammengehörigkeit von Tradition und Sukzession betont bei Ratzinger, art. c., S. 266 f.

<sup>84</sup> Vgl. Anm. 68.

<sup>85</sup> Für Irenäus ist die Schrift fest formuliert, er kennt einen Kanon. Nur so ist seine Lehre von der unveränderten Weitergabe der Schrift verständlich.

<sup>86</sup> Einerlei, ob es sich um eine Verbürgung des Inhaltes (IV, 33,8) oder des Umfangs (ibid. u. Fragm. VI) handelt, ein solches Verbürgen überschreitet den Bereich der Schrift und bindet sie an die Tradition. Hier interessiert nicht die Gestalt des Irenäischen Kanons, sondern die Tatsache, daß der Kanon der Schrift an die Tradition gebunden ist, einen Teil der Tradition darstellt. Die These Cullmanns, der Kanon werde von der Kirche in dem Augenblick anerkannt, wo die Tradition nicht mehr Wahrheitskriterium war (vgl. Congar, o. c., S. 53), ist deshalb nicht haltbar. Demgegenüber betont Congar, daß die alte Kirche immer festgehalten hat, „die Schrift ist nur in Verbindung mit der Kirche und ihrer Tradition Norm unseres Glaubens“ (o. c., S. 56), ein Tatbestand, der aus der Ablehnung des häretischen Schriftgebrauchs durch Irenäus klar abgelesen werden kann.

<sup>87</sup> Daß Irenäus nur von weniger wichtigen Fragen spricht, dürfte in seiner Hochschätzung der Schrift und der Einheit der apostolischen Lehre begründet sein. Prinzipiell ändert diese Beschränkung auf geringere Fragen nichts an der Bresche, die mit dem Rekurs an apostolische Gemeinden einem engen Schriftprinzip geschlagen ist.

Klarheit zu erlangen<sup>88</sup>. Das Vorhandensein der Schrift vermag demnach nicht alle Fragen zu klären.

Auch muß hier noch ergänzend auf die Aufgabe der Presbyter<sup>89</sup> hingewiesen werden, die Schrift autoritativ auszulegen<sup>90</sup>. — Bürgschaft für die Schrift, Entscheidung in strittigen Fragen und autoritative Exegese, diese Entfaltung der bischöflichen Traditionsweitergabe zeigt die Schrift als engere Größe<sup>91</sup>, als eine bestimmte Daseinsform der Tradition<sup>92</sup>.

#### IV. Tradition und Schrift sind keine sich selbständig gegenüberstehenden Größen

Diese Aussage muß die Folgerung aus dem sein, was bis jetzt erkannt wurde. Wir lernten Tradition als eine Größe kennen, welche die Schrift mit einschließt. Nur wenn man diese übergeordnete Funktion der Überlieferung vor Augen hat, wird man die Aussage, daß diese Überlieferung auch mündlich ist<sup>93</sup>, nicht mißdeuten. Wenn Irenäus eine mündliche Überlieferung benennt, will er keine von der Schrift getrennte Quelle einführen, aus der diejenigen Wahrheiten zu schöpfen wären, die nicht in der Schrift stehen. Diese Formulierung des Problems, die erst durch die Zuspitzung des Schriftprinzips als Sola-Scriptura akut wurde, ist dem Bischof unbekannt. Man kann demnach den lange Zeit in der katholischen Kontroverstheologie begangenen Doppelweg zweier nebeneinander herlaufender Offenbarungsstränge bei Irenäus nicht finden<sup>94</sup>.

<sup>88</sup> III, 4, 1.

<sup>89</sup> Vgl. o. Anm. 79.

<sup>90</sup> IV, 26, 5. Vom Charisma der Wahrheit bei den Presbytern spricht 26, 2.

<sup>91</sup> Die apostolische Interpretation des AT hat bereits oben (S. 243) den Weg gewiesen. Daß in dieser Interpretation ein „heilsames Korrektiv“ des strengen Biblizismus liegt, hat Harnack erkannt (Das AT in den paulin. Briefen und in den paulin. Gemeinden in: Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. (phil.-hist. Klasse) 1928, S. 141). Vgl. auch Peterson, E., Briefwechsel mit Harnack, in: Theologische Traktate, S. 293/321.

<sup>92</sup> Schrift als Daseinsweise der Tradition betont bei Geiselmänn, R., Die Tradition, in: Fragen der Theologie heute, 1957, S. 97.

<sup>93</sup> Vgl. o. S. 234, 236.

<sup>94</sup> Ohne die von R. Geiselmänn vertretene Suffizienz der Schrift übernehmen zu müssen, hat die neuere Diskussion die Fragwürdigkeit zweier nebeneinander laufenden Offenbarungsquellen erwiesen und den Durchbruch zum ganzheitlichen Verständnis der Überlieferung in der Kirche angebahnt. — Vgl. Ortigues, E., *Écritures et Traditions apostoliques au concil de Trente*, in: *Rech. de Science Rel.* XXXVI (1949), S. 271/299 mit seiner ganzheitlichen Deutung des einen Zeugnis von Schrift und Kirche (vgl. S. 289); Geiselmänn, R., Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Hl. Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen, in: *Die mündl. Überliefg.* (hrsg. v. M. Schmaus) 1957, S. 123/206; ders. Die Tradition, in: *Fragen der Theologie*

Genauso einseitig aber wäre der Versuch, unter den mündlichen Teilen der Überlieferung einige wenige Formeln in Gestalt von Taufbekenntnissen zu verstehen. Eine solche Einengung ist tendenziös. Sie erkennt das tatsächliche Vorhandensein eines mündlichen Elementes der apostolischen Lehre und versucht, um der Schrift willen dieses möglichst zu begrenzen, indem sie in ihm liturgische Bekenntnisformeln sieht, die im besten Fall interpretierende Erweiterungen erfahren haben<sup>95</sup>. Gestützt wird diese Auffassung durch die Beobachtung, daß Irenäus in Adv. haer. I, 9, 4 für die Schriftinterpretation die sogenannte „Wahrheitsregel“ als entscheidend hinstellt und sie an dieser Stelle auch wirklich mit dem bei der Taufe empfangenen Symbol identifiziert<sup>96</sup>. Geht man aber der Bedeutung dieser Wahrheitsregel nach, die bei Irenäus einen theologischen *terminus technicus* darstellt, dann wird man feststellen, daß er die ganze Weite des Begriffes Tradition umschließt und mit diesem identifiziert werden müßte. Auf diesem Weg wird dann das Taufsymbol einfach zu einem Element der Tradition und muß nicht unbedingt als ein mündliches Element der Tradition angesprochen werden<sup>97</sup>, zumindest nicht als das einzige<sup>98</sup>. Wahrheitsregel kann nicht mit mündlicher Überlieferung schlechthin gleichgesetzt werden. Faßt man die Stellen ins Auge, die als solche Symbola angesprochen werden können, dann stellt sich heraus,

heute, 1957, S. 69/108; ders. Die lebendige Überlieferung als Norm des christl. Glaubens, 1959; ders. Schrift-Tradition-Kirche, in: Begegnung der Christen, (hrsg. v. M. Roesle und O. Cullmann) 1960, S. 131/151; Beumer, J. (mit Einwänden gegen Geiselmann) Die Frage nach Schrift und Tradition bei Rob. Bellarmin, in: Scholastik XXXIV (1959), S. 1/22; ders. Katholisches u. prot. Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils, ibid. S. 249/258; ders., Das katholische Traditionsprinzip in seiner heute neu erkannten Problematik, in: Scholastik XXXVI (1961), S. 217/240; Lennertz, H. (im Gegensatz zur Interpretation des Tridentinums durch Geiselmann) Scriptura sola?, in: Gregorianum XL (1959), S. 38/53 und Sine scripto traditiones, ibid. S. 624/635. In der Abwandlung der Frage Schrift-Tradition zu Schrift-Offenbarung bringt einen Neuansatz zur Lösung Ratzinger, J., Offenbarung — Schrift — Überlieferung, in: Trier. Theol. Ztschr., 67 (1958), S. 13/27.

<sup>95</sup> Vgl. Harnack, A. v., Dogmengeschichte, I<sup>5</sup> 1931, S. 360. Die einzelnen Ansichten kann man finden bei Schmidt, W., Die Kirche bei Irenäus, 1934, S. 53/70, ebenso bei Bonwetsch, o. c., S. 45 ff.

<sup>96</sup> Vgl. Bengsch, o. c., S. 52, was aber nicht allgemein für die Wahrheitsregel gilt.

<sup>97</sup> Hier wäre zu beachten, daß die Symbola durchaus schriftgemäß sind, d. h. inhaltlich mit ihr übereinstimmen; sie könnten so auch als Kurzfassungen der Schrift angesprochen werden.

<sup>98</sup> Die verschiedenen Textstellen: I, 9, 4 (Wahrheitsregel = Taufsymbol); 22, 1 (W = die rechte Schöpfungslehre); II, 27, 1 (W = Wahrheit selbst); 28, 1 (W = Schrift, Propheten und Evgl.); III, 2, 1 (Häretiker haben keine W., machen sich selbst zu ihr); 11, 1 (W = Evgl. des Joh.); 12, 6 (W = Lehre der Apostel); 15, 1 (W = Evgl. des Luk.); IV, 35, 5 (W = Offenbarung Gottes). Die Wahrheitsregel kann nicht mit dem Taufsymbol schlechthin identifiziert werden.



daß es sich bei ihnen um Zusammenfassungen der apostolischen Lehre, Kurzformen der Tradition handelt, aber keine der Schrift in mündlicher Fixierung gegenüberstehenden Größen<sup>99</sup>. Irenäus geht es nicht um eine inhaltliche Bestimmung oder Umgrenzung der mündlichen Überlieferung, er sagt nur, daß es sie gibt. Wollen wir sie bestimmen, dann nur in der Weise, wie wir oben aufgezeigt haben: der Begriff der Tradition als apostolische Lehre ist weiter als der Begriff der Schrift und hat somit Platz für ein wesentlich mündliches Element. Tradition ist in ihrem Wesen geschrieben und ungeschrieben aber nicht streng nach diesen Merkmalen aufteilbar<sup>100</sup>.

Abschließend können wir das Ergebnis der Untersuchung so formulieren:

1. In der Auseinandersetzung um die Wahrheit gibt die Entscheidung die lebendige, unter dem Walten des Heiligen Geistes durch die Sukzession der Bischöfe in der Kirche unverfälscht weitergegebene, wahre Lehre der Apostel.

---

<sup>99</sup> Eine eigene Untersuchung würde hier zu weit führen, dennoch wird bereits eine oberflächliche Lektüre von z. B. III, 3, 3; IV, 35, 5 und I, 22, 1 das Gesagte klar werden lassen. — Eine Bestätigung gibt auch die Behauptung Benoits, o. c., S. 245, Irenäus werde in seiner *Epideixis* gedanklich von den *Symbola* bestimmt. Andererseits ist doch nichts offensichtlicher als seine ganze Verpflichtung gegenüber der Tradition. Die Gleichung *Symbola* = Kurzfassungen der Tradition bietet sich demnach an, Congar sagt von ihnen: „Überall, wo sie erscheinen, bezeichnen diese Ausdrücke die Wahrheit oder den Glauben selbst“ (o. c., S. 44).

<sup>100</sup> Diese Aussage ist festzuhalten gegen Benoit, A., *Écriture et Tradition* chez St. Irénée, in: *Rev. d'hist. et de phil. rel.* 40 (1960) S. 32/43. B. geht von der richtigen Feststellung aus, die Äußerungen des Irenäus über Schrift und Tradition dürften nicht aus dem Zusammenhang gerissen und müßten innerhalb des Gesamtwerkes gesehen werden (vgl. *ibid.* S. 32), und kommt so zu wichtigen Feststellungen: das Interesse des Irenäus gilt praktisch der Schrift, die Tradition aber steht über ihr als ein a priori, welches die von der Schrift ausgehende theologische Arbeit ermöglicht (vgl. *ibid.* S. 36 f). Auch unterschreibt er ohne Vorbehalte das Urteil Reynders, demzufolge die beiden Werke des Irenäus einen Erweis der apostolischen Tradition an Hand der Schrift darstellen (vgl. *ibid.* S. 35). Dann aber faßt B. den Begriff der Tradition nicht mehr im gleichen weiten Sinn, sondern engt ihn ein auf die mündliche Überlieferung, die er so als zweiten Kanal der Wahrheitsvermittlung neben die Schrift stellt, ohne die beiden Kanäle trennen zu wollen (vgl. *ibid.* S. 39 ff). Diese unberechtigte Einengung führt ihn dann auch zum Bemühen, diesen zweiten Kanal inhaltlich zu fassen, und läßt ihn schließlich bei der bereits widerlegten Theorie landen, welche die mündliche Überlieferung in den symbolähnlichen Formeln sehen will (vgl. *ibid.* S. 41 ff). — III, 2, 2 muß nicht besagen, Tradition und Schriften seien getrennte Größen. Der Satz kann unter Tradition die mündliche verstehen oder besagt: die Häretiker würden keiner der beiden Wirklichkeiten gerecht: „So stimmen sie offensichtlich weder den Schriften noch der Tradition zu.“

2. Diese Lehre ist in einem besonderen Maße greifbar in der Schrift, mit der sie aber nicht schlechthin identisch ist.

3. Ständig lebendige Adaptation der Lehre in der Kirche (ungeklärte Fragen, autoritative Weitergabe und Interpretation der Schrift, Lehrweitergabe unter den Schriftunkundigen) lassen einen Biblizismus im Sinne einer strengen Sola-Scriptura gegenstandslos erscheinen.

### Die römische Bischofsliste und der Primat Roms

Die Frage nach der Bedeutung der Liste, die Irenäus von den Nachfolgern der Apostel in der römischen Gemeinde überliefert, steht in engem Zusammenhang mit der Frage nach dem kirchlichen Amt und soll deshalb bei ihrer Beantwortung in diesen Rahmen gestellt werden.

#### I. Das apostolische Amt

Wenn von protestantischer Seite immer wieder versucht wurde, nachzuweisen, Irenäus habe dem kirchlichen Amt kein besonderes Gewicht beigelegt<sup>101</sup>, so liegt das zum Teil daran, daß das apostolische Amt bei dieser Frage nicht genügend berücksichtigt wurde.

Dieses apostolische Amt ist bei Irenäus in aller Klarheit ausgesprochen. Es führt das Amt Christi weiter, dessen „Teilhaber“ die Apostel sind<sup>102</sup>. Sie sind vom Heiligen Geist befähigt<sup>103</sup>, die Lehre Christi als die Wahrheit weiterzugeben<sup>104</sup>. Diese Aufgabe der Lehrvermittlung begegnet immer wieder<sup>105</sup>. — Daß Irenäus gerade auf dieser Seite des Amtes mit Nachdruck verweilt, kann nicht verwundern, da der Zweck seiner beiden Werke der ist, die wahre Lehre sowie den Ort der Wahrheit aufzuzeigen. Zudem schweigt der Bischof nicht gänzlich von den beiden anderen Amtsformen. So wird die Spendung der Taufe und die Vermittlung des Heiligen Geistes den Aposteln zugesprochen und gesagt, sie haben damit die Kirche begründet, ja diese Handlung wird sogar ausdrücklich „Amtserfüllung“ genannt<sup>106</sup>. Die Amtsform der Kirchenleitung<sup>107</sup> ist eng ver-

<sup>101</sup> Vgl. Schmidt, o. c., S. 70 ff. S. 70, Anm. 1 bringt eine gute Übersicht über die Ansichten der einzelnen katholischen und protestantischen Gelehrten.

<sup>102</sup> III, 1, 2.

<sup>103</sup> Vgl. III, 1, 1.

<sup>104</sup> Vgl. III, praef.

<sup>105</sup> Z. B. III, 1, 1; 2, 2; 4, 1; 14, 2; Epid. 98; u. a.

<sup>106</sup> Epid. 41.

<sup>107</sup> Die Aufteilung des Amtes in Priester-, Lehr- und Hirtenamt wird hier unbeachtet ihrer Problematik übernommen, um den Inhalt des Amtes etwas aufzuschließen.

bunden mit der der Lehrgewalt<sup>108</sup>, wofür man in Adv. haer. IV, 26, 2 einen Hinweis sehen kann<sup>109</sup>.

## II. Das bischöfliche Amt

Wie das Amt der Apostel nach rückwärts verbunden ist mit dem des Herrn, so führt es nach vorne weiter zum Amt der Bischöfe. — Die Presbyter<sup>110</sup> sind Nachfolger der Apostel, sie „haben mit der Nachfolge des Episkopates das sichere Charisma der Wahrheit empfangen nach dem Wohlgefallen des Vaters“<sup>111</sup>. Wie aus dem angeführten Beispiel des Polykarp<sup>112</sup> und der sorgfältigen Auswahl der Nachfolger durch die Apostel<sup>113</sup> hervorgeht, sind die Presbyter dies durch eine offizielle Bestellung von seiten der Apostel. Sie bewahren Lehre und Schrift<sup>114</sup>. Ihnen obliegt die offizielle und verbindliche Exegese<sup>115</sup>. Sie haben den Auftrag zur Predigt<sup>116</sup>, ihre Aufgabe wird eigens Amt, *ordo presbyterii*, genannt<sup>117</sup>. — Auch hier ist der Nachdruck auf der Amtsform des Lehrens aus dem gleichen Grund zu erklären wie beim apostolischen Amt. Auch hier kann man aus dem Schweigen von den beiden anderen Amtsformen nicht schließen, Irenäus kenne sie nicht<sup>118</sup>.

Mutatis mutandis handelt es sich beim apostolischen und bischöflichen Amt um das gleiche Amt. Dieses wird weitergegeben durch die Amtsnachfolge, die Sukzession, welche die Wahrheit der Lehre garantiert. Die

<sup>108</sup> Auf die Zugehörigkeit von Disziplinarvorschriften zur Paradosis verweist Geiselmänn, Tradition, S. 91.

<sup>109</sup> Hier werden Lehrvermittlung durch die Presbyter und Gehorsam gegen sie miteinander verbunden, was dann sicher auch für die Apostel gilt. Wenngleich es sich dem Text nach in erster Linie um einen Gehorsam gegenüber ihrer Verkündigung handelt, so deutet die Aussage doch die Verbindung von Lehr- und Hirtengewalt an.

<sup>110</sup> Vgl. o. Anm. 79.

<sup>111</sup> IV, 26, 2. Es handelt sich bei der Nachfolge nicht nur um ein tatsächliches Befähigtsein zur Lehrweitergabe, weil die Bischöfe jeweils Ohrenzeugen ihrer Vorgänger sind. Sie haben vielmehr eine Befähigung, eine Amtsgnade empfangen.

<sup>112</sup> Vgl. III, 3, 4.

<sup>113</sup> Vgl. III, 3, 1.

<sup>114</sup> Vgl. III, 2, 2; 3, 1; IV, 33, 8; Fragm. VI.

<sup>115</sup> Vgl. IV, 26, 5; 33, 8.

<sup>116</sup> Vgl. Epid. 41; 86.

<sup>117</sup> IV, 26, 4.

<sup>118</sup> Man kann für ihr Vorhandensein Andeutungen finden: So erfahren Lehre und Sakrament in IV, 18, 4 ff. eine gewisse Identifizierung: In der Kirche wird das reine Opfer dargebracht, in der Kirche aber auch die reine Lehre weitergegeben, und zwar durch die Bischöfe. Dies verdichtet sich in der Aussage: „Unsere Lehre stimmt überein mit der Eucharistie, und die Eucharistie bestätigt ihrerseits unsere Lehre“ (IV, 18, 5). Zu Lehre und Gehorsam vgl. o. Anm. 109.

Verbindung der beiden Begriffe „Sukzession“ und „Bewahrung der apostolischen Lehre“ begegnet immer wieder<sup>119</sup>. Diese Sukzession ist kein bloßes Nacheinandersein, sondern wirkliche Nachfolge im Amt, wie die Texte klar werden lassen, die vom „Charisma der Wahrheit“<sup>120</sup> sprechen oder den „Charismen des Herrn“<sup>121</sup> als der Kraft, welche die wahre Lehre bewahrt. Mit dem Begriff der Sukzession stoßen wir auf das Problem der römischen Sukzessionsliste.

### III. Die römische Bischofsliste

Die Frage, der wir uns nun zu stellen haben, führt weiter vom apostolischen Amt über das bischöfliche zum päpstlichen Amt. Genauer formuliert: sagt die Erwähnung der römischen Gemeinde in Adv. haer. III, 3 sowie die dort angeführte Liste der römischen Bischöfe etwas über den Primat des Papstes aus?

#### 1. Die christlichen Bischofslisten

Wenn Irenäus die Wahrheit der Lehre durch die Sukzessionsreihe der Lehrer sicherstellt, dann tut er damit rein formal nichts Neues. Abgesehen von griechischen und islamitischen Parallelen<sup>122</sup>, die uns hier nicht interessieren, weil sie entweder rein historischen Charakters sind oder zeitlich nach den christlichen Sukzessionslisten liegen, versuchten die jüdischen Schriftgelehrten der ntl. Zeit, die Gesetzesüberlieferungen durch Aufzählung der einzelnen Überlieferer in einen ununterbrochenen Zusammenhang mit Moses zu bringen. Reale Namenslisten, die zum Erweis einer echten Tradition hätten dienen können, lagen mit Sicherheit nicht vor. Die Auffüllung der Lücken erweist diese Listen als nachträgliche theologische Konstruktion. Aber auch diese Versuche greifen auf eine alte Gewohnheit zurück. So sollen bereits die Genealogien des AT durch eine lückenlose Aneinanderreihung von Namen die Teilnahme an der göttlichen Verheißung garantieren<sup>123</sup>. Im gleichen theologischen Denken sind die beiden Stammbäume Jesu verwurzelt<sup>124</sup>, die bei Matthäus Jesus als Erfüllung der an Abraham ergangenen Verheißung deutlich machen, bei Lukas — in der Ableitung von Adam — Jesus als den der ganzen Menschheit verheißenen Erlöser zeigen.

<sup>119</sup> Vgl. III, 2, 2; 3. 3; IV, 26, 2; 26, 5; 33, 8.

<sup>120</sup> IV, 26, 2.

<sup>121</sup> IV, 26, 5.

<sup>122</sup> Vgl. Koep, L. Art. Bischofsliste, in: RAC II, Sp. 409. Ders., Art. Bischofsliste, in: LThK<sup>2</sup> II, Sp. 507 f.

<sup>123</sup> Vgl. Gen. 5; 11, 10—32; 1 Chr 1—9.

<sup>124</sup> Vgl. Matth 1, 1—16 und Lk 3, 23—38.



Auch die christlichen Bischofslisten — die Überlieferung bietet vier: die Liste von Rom, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, wobei die letzten drei der ersten nachgebildet erscheinen — haben einen theologischen Charakter. Sie verbürgen, daß in der Kirche die apostolische Lehre durch die ununterbrochenen Nachfolgen der Bischöfe unverseht bewahrt ist. Wesentlich unterscheidet sie von den Listen der Schriftgelehrten die darüber hinausgehende Geschichtlichkeit<sup>125</sup>. Die Geschichtlichkeit ihrer Namen<sup>126</sup> befreit sie von dem Makel rein theologischer oder historiographischer Konstruktion. Sie können unter dieser Rücksicht „eine spezifisch christliche Einrichtung“<sup>127</sup> genannt werden.

## 2. Die römische Bischofsliste und der Primat Roms

Die Nachfolgen als Garant der Wahrheit sind für Irenäus geschichtlich belegbar. Er sagt, er könne die aufzählen, die von den Aposteln in ihren Gemeinden als Bischöfe eingesetzt wurden, sowie deren Nachfolgen. Von diesen apostolischen Gemeinden wählt er nur die römische aus und gibt deren Bischofsliste an<sup>128</sup>. Die Analyse im ersten Abschnitt unserer Untersuchung läßt uns aus der Wahl Roms und den Äußerungen des Irenäus folgendes erheben<sup>129</sup>.

a) Die Beschränkung auf einen Garanten hat einen praktischen Grund: der Rahmen von Adv. haer. erlaubt es nicht, alle Zeugenreihen anzuführen. Die Möglichkeit einer solchen Beschränkung wird theologisch gerechtfertigt: es gibt nur eine Wahrheit, die ist bei den Aposteln zu finden, bzw. in der Lehre, die deren Nachfolger in den apostolischen Gemeinden unverfälscht weitergeben. Weil alle Sukzessionsreihen apostolischer Gemeinden den gleichen Glauben verbürgen, genügt eine einzige Reihe, um die Wahrheit der Lehre sicherzustellen<sup>130</sup>.

b) Die Wahl der römischen Gemeinde ist damit begründet, daß sie das, worauf es Irenäus gerade ankommt, in einem besonderen Maße hat: die Apostolizität. Sie besitzt gegenüber den anderen apostolischen Gemeinden eine *potentior principalitas*, die vor allem auf die

<sup>125</sup> Nachgewiesen von E. Caspar. Vgl. Geschichte des Papsttums, I, 1930, S. 8 ff. und Die älteste römische Bischofsliste, 1926.

<sup>126</sup> Später hinzugefügte Versuche einer genaueren Datierung sind ungeschichtlich. Vgl. Koep, art. c., in: RAC II, 412 f. — Die Problematik der verschieden überlieferten Reihenfolge der Namen (vgl. Anm. 141) kann hier unberücksichtigt bleiben.

<sup>127</sup> Koep, art. c., in RAC II, 407.

<sup>128</sup> Vgl. III, 1—3.

<sup>129</sup> Vgl. o. S. 237 ff.

<sup>130</sup> Vgl. o. S. 238.

Gründung durch die beiden bedeutendsten Apostel, Petrus und Paulus, zurückzuführen und deshalb mit „stärkerer Apostolizität“ zu übersetzen ist. Eine Beziehung zu einem Primat des Petrus fehlt<sup>131</sup>.

c) Die Übereinstimmung mit Rom ist für die anderen Gemeinden eine Notwendigkeit, die durch die Tatsache des einen Glaubens einfach gegeben ist. In der dieser Gemeinde zugesprochenen stärkeren Apostolizität liegt aber auch folgendes, ohne daß es Irenäus ausdrücklich sagt: die Übereinstimmung mit Rom ist eine Forderung, da Rom in seinen Bischöfen ein privilegierter Zeuge der apostolischen Tradition ist, der Tradition aber Gehorsam geschuldet wird<sup>132</sup>. Der daraus ablesbare Primat Roms ist ein tatsächlicher Primat in Lehr- und Disziplinarfragen, aber nur im Sinne eines *prima inter pares*. Einen Jurisdiktionsprimat ausgesagt zu finden, ist nicht möglich<sup>133</sup>.

d) Die praktische Auswirkung dieses Vorranges bleibt nicht aus. Ein erstes Beispiel ist die Wahl der römischen Gemeinde durch Irenäus selbst. Ferner ist beispielhaft das erwähnte Eingreifen der römischen Gemeinde unter Clemens in die Unruhen der doch ebenfalls apostolischen Gemeinde von Korinth, das im Namen des Glaubens geschieht<sup>134</sup>. Die Kirchengeschichte zeigt uns, daß sich dieser Vorrang Roms während des zweiten und dritten Jahrhunderts immer mehr konkretisierte, wobei hier nur an das Eingreifen Viktors in die Unsicherheiten des Ostertermins erinnert sei, ferner an das Bemühen von Rechtgläubigen und Häretikern um die Anerkennung durch Rom sowie Stephans Verhalten im Ketzer-taufstreit<sup>135</sup>, wenngleich man noch keineswegs von einer geklärten Rechtslage sprechen kann.

Zum Abschluß ist es von Interesse, sich die Richtung zu vergegenwärtigen, in welche die Entwicklung der Primatslehre nach Irenäus durch Äußerungen Tertullians und Cyprians gedrängt werden konnte.

<sup>131</sup> Vgl. o. S. 238.

<sup>132</sup> Vgl. IV, 26, 2. — Modern formuliert: Der Papst kann „als Bischof der römischen Kirche sein ordentliches Lehramt mit besonderem Nachdruck betätigen“. (Otto, St., Papst, Bischof, Konzil, in: Münchener theol. Ztschr. 11 [1960], S. 257.)

<sup>133</sup> Dies tut nach Zitation bei Schmidt, o. c., S. 81, Anm. 1 Spikowski, La doctrine de l'église dans St. Irénée, 1926, S. 90. — Tatsächlich zitiert das Vatikanum den Irenäustext nicht im Zusammenhang mit dem Jurisdiktionsprimat, sondern der Primatsnachfolge der römischen Bischöfe. Vgl. Denz. 1824 f mit 1826—1831. — Der bei Irenäus ausgesprochene Primat ist aber mehr als bloßer Ehrenprimat, wie ihn nach Schmidt, o. c., S. 79, Anm. 1 die protestantischen Theologen im allgemeinen hier finden wollen.

<sup>134</sup> Vgl. III, 3, 3.

<sup>135</sup> Vgl. Lang, A., Fundamentaltheologie II<sup>2</sup> 1958, S. 140—147.

Auch Tertullian († nach 220) erachtet die Gemeinschaft mit Rom der Gemeinschaft mit der Gesamtkirche gleich<sup>136</sup>. Er stimmt in seinen Gedanken in erstaunlicher Weise mit dem Bischof von Lyon überein<sup>137</sup>. Er bestimmt die Entwicklung insofern, als er den Primat des Petrus hervorhebt<sup>138</sup>. Ferner wird Rom zwar wie bei Irenäus durch die Martyrien der drei Apostel hervorgehoben<sup>139</sup>, ist aber in einem besonderen Maß die Gemeinde des Petrus. Während nämlich in der römischen Bischofsliste bei Irenäus die Apostel, also Petrus und Paulus, dem Linus die Gemeinde übertragen haben<sup>140</sup>, erscheint bei Tertullian Clemens<sup>141</sup> als von Petrus allein ordiniert<sup>142</sup>.

Cyprian († 258) vertieft den Gedanken weiter: Petrus ist das Prinzip der Einheit der Kirche, auf ihn hat der Herr die Kirche gegründet, damit ihr Anfang von der Einheit ausgehe. Petrus ist der Realgrund des einen Episkopates, an dem jeder Bischof voll und ungeteilt teilhat<sup>143</sup>. Rom aber ist die *cathedra Petri et ecclesia principalis*<sup>144</sup>.

Mit diesen beiden Aussagen vom Primat Petri und Rom als der *Cathedra Petri* wird die Lehre vom Primat Roms in die Bahn geleitet, die im vierten Jahrhundert die Verdeutlichung zum Jurisdiktionsprimat bringt.

<sup>136</sup> Vgl. Bihlmeyer-Tüchle, Kirchengeschichte, I<sup>6</sup>, 1958, S. 114.

<sup>137</sup> Vgl. z. B. De praescr. haer 36, wo Rom durch das Martyrium der Apostel Petrus, Paulus und Johannes ausgezeichnet erscheint und die apostolischen Gemeinden als Ort der wahren Lehre hingestellt werden.

<sup>138</sup> Vgl. ibid., 22. Zur Lehre Tertullians vgl. Altaner, o. c., S. 135 f., auch S. 143

<sup>139</sup> Im Unterschied zu Irenäus nennt Tertullian, De praescr. 36, auch das legendäre Martyrium des Johannes (vgl. Bihlmeyer-Tüchle, o. c., S. 61).

<sup>140</sup> Vgl. III, 3, 3.

<sup>141</sup> Vgl. Anm. 126. Zur verschiedenen Reihenfolge der Namen in der röm. Liste vgl. Koepf, art. c. in: RAC II, 411/414.

<sup>142</sup> Vgl. De praescr. haer., 32.

<sup>143</sup> Vgl. De unit. eccl., 4 f und Epist. 71,3.

<sup>144</sup> Epist. 59, 14.

## Luthers Thesenanschlag, Tatsache oder Legende?<sup>1</sup>

Der Thesenanschlag Luthers, der traditionsgemäß auf den 31. Oktober 1517 angesetzt wird, gilt als die Geburtsstunde der Reformation. Dieser seiner Bedeutung entsprechend wird er in jeder Reformationsgeschichte, jeder Lutherbiographie und in zahlreichen Monographien behandelt. Darüber hinaus ist er Gegenstand vieler Gedenkreden und Festpredigten, die die jährliche Feier des Reformationsfestes mit sich bringt. Trotzdem, vielleicht aber auch gerade deshalb, wird, wie eine nähere Beschäftigung mit den Quellen zeigt, manche haltlose Vermutung als sichere Tatsache hingestellt und werden eine Reihe ungeklärter Fragen durch Generationen mitgeschleppt, ohne sie einer näheren Prüfung zu unterziehen. So hält Hans Volz eine „auf den Quellen fußende Untersuchung und neue Darstellung dieses Ereignisses samt seiner unmittelbaren Vor- und Nachgeschichte“ (S. 9) für angebracht. Daß der eigentliche Text des Buches nur 39 von 148 Seiten ausmacht, die übrigen von den in Kleindruck gebotenen 214 Anmerkungen und den Registern beansprucht werden, macht deutlich, wie sehr Volz es als seine Aufgabe ansah, die Quellen und die gesamte Literatur neu durchzuarbeiten und sich mit ihr kritisch auseinanderzusetzen. Darin liegt der große Wert seiner Arbeit, die nicht steht und fällt mit ihrer schon im deutschen Pfarrerbblatt (1957) vorgetragenen und von Kurt Aland abgelehnten<sup>2</sup> These, daß „— entgegen der allein auf Melancthons irriger Meinung fußenden Tradition — fortan der 1. November 1517 als Tag des Lutherischen Thesenanschlages zu gelten hat“ (S. 37).

Es ist jedenfalls erstaunlich, daß wir in den Quellen eine eindeutige Angabe des Datums, ja, was Volz mit in Betracht hätte ziehen müssen, selbst des Faktums des Thesenanschlages erst aus der Zeit nach Luthers Tod haben, nämlich in der Vorrede Melancthons zum 2. Band der gesammelten Werke Luthers, die auf den 1. Juni 1546 datiert ist. Die Stelle lautet: „... Lutherus, studio pietatis ardens, edidit Propositiones de Indulgentiis, quae in primo Tomo monumentorum ipsius extant. Et has publice Templo, quod arci Wittenbergensi contiguum est, affixit pridie festi omnium Sanctorum anno 1517“<sup>3</sup>. Dieser Datierung widersprechen aber nach Volz zwei Äußerungen von Luther selbst. Einen Brief an den ehemaligen Kanoniker des Wittenberger Allerheiligenstiftes und damaligen Magdeburger Pfarrer Nikolaus von Amsdorf (1483—1565) von 1527 datiert der Reformator: „Wittenberg am Allerheiligentage 1527, zehn Jahre nachdem die Ablass vernichtet sind; in der Erinnerung an jenes Ereignis trinken wir beide getröstet in dieser Stunde“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Angeregt wurde diese Studie durch das zur Besprechung vorgelegte Buch, dem auch vielfach das Quellenmaterial entnommen ist: Volz, Hans: Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte. — Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger 1959. 148 S., 2 Tafeln. Hlw. 13,60 DM.

<sup>2</sup> K. Aland, Der 31. X. 1517 gilt zu Recht als Tag des Thesenanschlages Martin Luthers: Deutsches Pfarrerbblatt 58 (1958) 241—245.

<sup>3</sup> CR 6, 161 f.; Volz S. 30.

<sup>4</sup> „Wittenbergae die omnium Sanctorum. Anno decimo Indulgentiarum conculcatum, quarum memoria hac hora bibimus utrique consolati, MDXXVII“, WA Br 4, 275; Volz S. 31.



In einer Tischrede aus der Zeit zwischen dem 22. Januar und 28. März 1532 soll Luther geäußert haben: „Im Jahre 1517 begann ich am Tage Allerheiligen zuerst gegen den Papst und die Ablassse zu schreiben“.<sup>5</sup>

„Angesichts der unüberbrückbaren Diskrepanz zwischen Luthers und Melanchthons Datierung“, so meint Volz, „dürfte wohl keinerlei Zweifel bestehen, daß den beiden (in diesem Zusammenhang in der Vergangenheit noch niemals berücksichtigten) Aussagen des Reformators das entscheidende Gewicht zukommt“ (S. 33). Denn sie stammen von den handelnden Personen selbst, während Melanchthon 1517 noch in Tübingen, also nicht Augenzeuge war, und stehen dem Ereignis um fast zwei Jahrzehnte näher. Dazu zeigt „sich Melanchthon auch sonst über die historischen Vorgänge, die dem Thesenanschlag zugrunde liegen, schlecht unterrichtet“ und bringt in der zitierten Vorrede „verschiedene schwerwiegende historische Irrtümer“ (S. 36), so daß schon H. Boehmer die Vorrede als ein „auf Papier geworfenes Skriptum, das keinerlei urkundlichen Wert besitzt“, bezeichnet hat<sup>6</sup>.

Einzelne Argumente Alands gegen seine These hat Volz zweifellos widerlegt, nicht aber dessen Bemerkung, daß angesichts der Unzuverlässigkeit der Tischredennachschrift und der Möglichkeit, das Fest Allerheiligen schon mit der 1. Vesper als begonnen anzusehen, es gewagt sei, „auf jene Briefdatierung eine von der bisherigen abweichende Datierung des Thesenanschlages zu gründen“ (S. 244).

Ist es aber schließlich nicht gleichgültig, ob der Thesenanschlag auf den 31. X. oder auf den 1. XI. zu datieren ist? Erheblicher scheint mir schon zu sein, ob er überhaupt stattgefunden hat. Woher nehmen wir das Recht, vom Thesenanschlag zu sprechen? Die zahlreichen Quellen, die bis zu Luthers Tod über seine Ablassthesen und sein Auftreten gegen die Ablasspredigt Tetzels und die *Instructio* Albrechts von Mainz berichten, wissen nichts von einem Anschlag der Thesen an der Wittenberger Schloßkirche. Im Gegenteil bieten sie eine Menge Schwierigkeiten dagegen. Auch Melanchthon weiß bis 1546 nichts davon. Bis dahin nimmt er in Datierungen von am 31. Oktober geschriebenen Briefen auf den Thesenanschlag nie Bezug, während er es nachher tut<sup>7</sup>. Quellen, die nach 1546 davon berichten, fußen offensichtlich auf Melanchthons Vorrede<sup>8</sup>. In Johannes Sleidans „*Commentarii*“, die 1555 erschienen, aber schon 1545 begonnen wurden, fehlt dagegen noch Faktum und Datum des Thesenanschlages<sup>9</sup>.

Wenn Melanchthons Bericht aber „keinerlei urkundlicher Wert“ zukommt (Boehmer), ja, wenn er „als haltlose Legende zu betrachten ist“<sup>10</sup>, mit welchem Recht halten wir dann am Thesenanschlag als historischer Tatsache fest?

<sup>5</sup> Volz S. 33; TR 2, 467 Nr. 2455 a: „*Anno 17. in die omnium sanctorum incepti primum scribere contra papam et indulgentias*“. Nr. 2455 b heißt es „in festo“ statt „in die“, was nach Aland noch mehr die Möglichkeit gibt, den Nachmittag des 31. X. mit einzubeziehen, weil das Allerheiligenfest mit seiner 1. Vesper am 31. X. begann (Aland, a. a. O. S. 243).

<sup>6</sup> Luthers Romfahrt, 1914, S. 8.

<sup>7</sup> Volz S. 36; 95 Anm. 118; 100 Anm. 137.

<sup>8</sup> Ebd. S. 30.

<sup>9</sup> Ebd. S. 96 Anm. 120.

<sup>10</sup> Ebd. S. 37.

Nun wird aber allgemein Luthers Famulus Johannes Agricola, alias Schneider, als Augenzeuge des Thesenanschlages hingestellt<sup>11</sup>. Was berichtet er und was haben wir davon zu halten? Es handelt sich um eine anonyme, nicht datierte autobiographische Notiz aus späterer Zeit, die mit guten Gründen Agricola zugeschrieben wird. Darin heißt es: „Anno 1517 proposuit Lutherus Witenbergae, quae urbs est ad Albim sita, pro veteri scholarum more themata quaedam disputanda, me teste quidem citra ullius hominis aut notam aut iniuriam“<sup>12</sup>. Ist diese Bemerkung von Agricola, dann berichtet er aber nur, daß Luther 1517 nach akademischem Brauch Disputationsthesen vorgelegt hat, und bezeugt er („me teste“), daß Luther damit niemand Schimpf und Unrecht antun wollte. Er gibt keinen Tag an, redet nicht von einem Anschlag der Thesen und stellt sich nicht als Augenzeuge hin<sup>13</sup>.

Sonst spricht Agricola in seinen Schriften und Predigten wiederholt von einem „halben Bogen Papier“, der gegen die Tetzelsche Ablaßpredigt „in Druck gegeben“ worden sei und großen Eindruck gemacht habe<sup>14</sup>.

Was sagt nun Luther selbst? Einen festen Anhaltspunkt gibt uns sein im Original erhaltener und mit „Ex Vittenberga 1517 Vigilia omnium Sanctorum“ datierter Brief an Erzbischof Albrecht von Mainz, dem er seine Ablaßthesen<sup>15</sup> und wahrscheinlich auch seinen „Tractatus de Indulgentiis“<sup>16</sup> beilegte. In diesem Brief bittet Luther den Kirchenfürsten, die von ihm erlassene „Instructio summaria“ zurückzuziehen, den Ablaßpredigern neue Weisung zu geben und damit die aufgetretenen Mißstände zu beseitigen. Gleichzeitig schrieb Luther an den Ortsordinarius, den Brandenburger Bischof Hieronymus Schulz. Auf diese seine Briefe kommt Luther häufig zu sprechen. Nach seiner Darstellung hat er sich an die unmittelbar beteiligten Bischöfe gewandt mit der Bitte um Abstellung der Mißbräuche. Er habe jedoch keine oder nur ungenügende Antwort erhalten und daraufhin seine Ablaßthesen herausgegeben<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> Z. B. RE I, 250; G. Kawerau, Joh. Agricola, Berlin 1881, S. 16; H. Boehmer, Der junge Luther, Stuttgart 1951, S. 156; K. A. Meißinger, Der kath. Luther, München 1952, S. 130; NDB I, 100; K. Aland, a. a. O. S. 245.

<sup>12</sup> A. Brecher, Neue Beiträge zum Briefwechsel der Reformatoren, in: Zeitschrift f. Hist. Theol. 42 (1872) 323–410, S. 326.

<sup>13</sup> Letzteres betont auch Volz S. 103 Anm. 150.

<sup>14</sup> G. Kawerau, Joh. Agricola S. 17 f.

<sup>15</sup> „Si tuae Reverendissimae paternitati placet, poterit has meas disputationes videre, ut intelligat, quam dubia res sit Indulgentiarum opinio, quam illi ut certissimam seminant“ (S. 112).

<sup>16</sup> Volz S. 26 mit Anm. 100, 102 und S. 18 mit Anm. 70. Diese Schrift blieb unveröffentlicht. Abgedruckt als Predigt WA 1, 65–69; kritisch herausgegeben von G. Krüger in: Theol. Studien und Kritiken 90 (1917) 507–520.

<sup>17</sup> Die Belegtexte bringt Volz ausführlich (S. 19–23). Hier nur die wichtigsten Sätze: Im Begleitschreiben zu den „Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute“ an Leo X. von Mai 1518 heißt es: „proinde monui privatum aliquot Magnates Ecclesiarum. Hic ab aliis acceptabar, aliis ridiculum, aliis aliud videbar ... Tandem, cum nihil possem aliud, visum est saltem leniuscule illis (d. h. den Ablaßpredigern) reluctari, id est eorum dogmata in dubium et disputationem vocare. Itaque schedulam disputatoriam edidi invitans tantum doctores, siqui vellent mecum disceptare“ (WA 1, 528).

Im Brief an Friedrich d. W. vom 21. XI. 1518: „... ita privatis literis, antequam disputationem ederem, humiliter et reverenter monui, ut super oves Christi vigilarent adversus lupos istos“ (WA Br 1, 245).

In: „Wider Hans Worst“ (1541): „Aber mir ward kein antwort... Also giengen meine Propositiones aus wider des Detzels Artickel“ (WA 51, 540).

Wenn Luther am 31. X. oder 1. XI. die Thesen öffentlich angeschlagen hat, dann hat er den Bischöfen keine Zeit zur Antwort gelassen und seine Angaben, daß er die Thesen erst herausgegeben habe, als die Bischöfe nicht sachgerecht reagiert hätten, entsprechen nicht der Wahrheit. Einige Monate später bei der Veröffentlichung der „Resolutiones“ (1518) hat er die Stellungnahme des Bischofs von Brandenburg tatsächlich abgewartet. Denn er schreibt am 5. III. 1518 an Christoph Scheurl: „...*quas tamen nondum licuit edere, quia reverendus et gratus Dominus Episcopus Brandenburgensis, cuius iudicium consului in hac re, multum impeditus tam diu me retardat*“ (WA Br 1, 152). Am 4. April teilt er Spalatin mit, der Bischof habe geantwortet und ihn von seinem Schweigeverprechen entbunden (WA Br 1, 164). Über das Datum seines Briefes an Erzbischof Albrecht kann Luther sich nicht getäuscht haben. Denn wie er am 21. XI. 1518 an Kurfürst Friedrich den Weisen schreibt, war damals der Brief in seinen und vieler Menschen Hände. Hätte er am 31. X. die Thesen öffentlich angeschlagen, dann wäre seine Behauptung, er habe dem Erzbischof geschrieben, „bevor er die Disputationsthesen veröffentlicht habe“ (WA Br 1, 245), eine Unwahrheit. Wir dürfen aber nicht wie K. A. Meißinger behaupten, Luther habe den Hergang „zurechtgerückt“<sup>18</sup>, solange wir keine Beweise haben, daß er die Thesen am 31. X. oder 1. XI. öffentlich angeschlagen hat. Die haben wir aber nicht, im Gegenteil sprechen eine Reihe von weiteren Tatsachen gegen einen solchen Thesenanschlag:

1. Faktisch hat keine Disputation stattgefunden. Wenn Luther im Februar oder Mai 1518 an den Bischof von Brandenburg schreibt: „*Igitur cum in hanc arenam vocarem omnes, veniret vero nullus*“ (WA Br 1, 139), so heißt das nicht, daß er eine Disputation im Rahmen der Universität Wittenberg gewollt hat, aber seine Gegner nicht angetreten sind. Wenn er als Magister Regens eine Disputation ansetzte, dann konnte er auch den Opponens und Respondens bestimmen, bzw. vom Dekan der Fakultät bestimmen lassen. Luthers Gegner saßen ja gar nicht in Wittenberg. Deshalb auch die für eine Disputation ungewöhnliche Aufforderung zur schriftlichen Gegenäußerung in der Überschrift der Thesen<sup>19</sup>, während die bei den Disputationen sonst üblichen Angaben in der Überschrift fehlen<sup>20</sup>. Es hat keine Disputation stattgefunden, weil keine

Vorrede zum 1. Bd. der lat. Werke: „*Mox scripsi epistolas duas... Ego contemptus edidi Disputationis scedulam*“ (WA 54, 180).

Ähnlich berichtet der Gothaer Superintendent Friedrich Myconius, der direkte Mitteilungen darüber von Luther haben konnte (Volz S. 73 Anm. 33), in seiner 1541 verfaßten Chronik: „...Da Dr. Martinus Luther sah, daß die Bischöfe auch nichts dazu tun wollten, da schrieb er etliche propositiones vom Ablaß... Und ließ dieselbigen drucken und wollt nur mit den Gelehrten der hohen Schule Wittenberg davon disputieren.“ F. Myconius, Geschichte der Ref., hrsg. v. O. Clemen, Leipzig o. J., S. 22. Einen Thesenanschlag erwähnt Myconius „überhaupt nicht“. Volz S. 93 Anm. 109. In seinem autobiographischen Brief an Paul Eber vom 21. II. 1546 sagt er nur: „*Anno 1517... misit (Dominus)... M. Martinum Lutherum, qui de vera poenitentia, remissione ac satisfactione pro peccatis nostris scripsit et edidit propositiones.*“ (Zitiert nach Volz S. 93 Anm. 109).

<sup>18</sup> Der kath. Luther S. 167; 160.

<sup>19</sup> „*Quare petit, ut, qui non possunt verbis presentes nobiscum disceptare, agant id literis absentes*“ (WA I, 233).

<sup>20</sup> Vgl. Volz S. 106 Anm. 152.

angesetzt war und Luther von vorneherein an eine schriftliche Klärung der Fragen oder vielleicht an eine Disputation, wie sie 1519 in Leipzig stattgefunden hat, gedacht hat<sup>21</sup>.

Die von den Statuten der Universität Wittenberg vorgesehenen Disputationen forderten die Bekanntgabe der Thesen durch den Dekan an den Türen der Kirchen — also nicht allein der Schloßkirche — und in der Universität selbst<sup>22</sup>. Das Anschlagen der Thesen besorgte nicht der Professor persönlich, wie es die übliche dramatische Schilderung der Vorgänge am 31. X. 1517 wahrhaben will, sondern der Universitätspedell. So wollen es die Statuten<sup>23</sup>. Wenn Luther in dem zitierten Brief an Bischof Hieronymus von Brandenburg schreibt: „Ich habe daher eine Disputation ausgehen lassen und öffentlich alle, in persönlichen Schreiben die mir als die gelehrtesten bekannten Männer eingeladen und gebeten, zum mindesten brieflich ihre Meinung zu äußern“<sup>24</sup>, dann wird auch darin deutlich, daß es ihm um etwas anderes ging, als um eine Disputation an der Universität Wittenberg. Ähnlich im Brief an Spalatin vom 15. Februar 1518, wo Luther bedauert, daß durch seine Ablaßthesen der Kurfürst ins Gerede gekommen sei, und er sich unter der Voraussetzung freien Geleites zu einer auswärtigen Disputation anbietet, im übrigen aber befürchtet, daß es ihm wie Reuchlin gehe. Er, der öffentlich eingeladen und gebeten habe, werde nicht

<sup>21</sup> Vgl. Ernst Wolf, Zur wissenschaftlichen Bedeutung der Disputation an der Wittenberger Universität im 16. Jh.: 450 Jahre Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg, Bd. I, Wittenberg 1502—1817 (1952) 335—344: „Daß Luther seine Thesen zunächst in einer solchen Zirkulardisputation vorgelegt habe, ist ganz unwahrscheinlich... Und die Tatsache, daß seine mit dem Anschlag des Thesendruckes erfolgte öffentliche Herausforderung keinen unmittelbaren Erfolg hatte, lehrt, daß er die Disputation um den Ablaß selbst kaum in einen statuten-gemäßen Disputationsgang eingeordnet hat, sondern ähnlich wie später etwa die Leipziger Disputation als eine Veranstaltung außergewöhnlicher Art gedacht hat... Ob Luther eine solche (d. h. Quartalsdisputation) bei dem Thesen-anschlag vor Augen hatte, ist unwahrscheinlich“ (S. 336). Wären die Thesen für eine Zirkulardisputation, die freitags gehalten wurden, bestimmt gewesen, dann wären sie nicht am 31. X., einem Samstag, angeschlagen worden. Denn nach den Statuten (s. u. Anm. 22) sollten Disputationsthese an dem Wochentag, der dem Tag der Disputation vorausging, angeschlagen werden.

<sup>22</sup> Zu den Pflichten des Dekans der Theol. Fakultät gehört es: „*Promotiones similiter et disputationes intimet valuis ecclesiarum feria praecedenti specivocando nomina promotoris, promovendi, praesidentis et respondentis...*“: Die Wittenberger Universitäts- und Fakultätsstatuten vom Jahre 1508, hrsg. v. Th. Muther, Halle 1867, S. 18; Urkundenbuch der Univ. Wittenberg I (1502 bis 1611), bearbeitet v. W. Friedensburg, Magdeburg 1936, S. 33. Ähnlich heißt es vom Dekan der Artisten: „...*disputationes intimet valuis ecclesiarum et collegiorum feria praecedente...*“ (S. 42; Urkundenbuch S. 54). Über die Disputationen sagen die Statuten der Theol. Fakultät u. a.: „*Quilibet Magister praeter examinatorium publice et solempniter in anno semel disputet. Circulariter autem disputent Magistri omnes secundum ordinem singulis sextis feriis, exceptis vacantiis generalibus, in quibus disputent Baccalaurei ab hora prima usque ad horam tertiam*“ (S. 22; Urkundenbuch S. 37).

<sup>23</sup> „*Bidellorum munus esto... disputationes, promotiones in scholis publicare et ecclesiarum valuis intimare*“ (S. 13; Urkundenbuch S. 30).

<sup>24</sup> „*Itaque emisi disputationem invitans et rogans publice omnes, privatim vero, ut novi quosque doctissimos, ut vel per literas suam sententiam aperirent*“ (WA Br. 1, 138; hier ist von O. Clemen willkürlich gegen alle Handschriften und Drucke „novi“ in „nosti“ geändert). Die Übersetzung von „novi“ mit „wie üblich“ in: Martin Luther, Ausgewählte Werke, Hrsg. v. H. Borchardt u. G. Merz, Bd. 1, München 1951 S. 48, ist nicht zutreffend.



beachtet, dafür schwatze man aber aus dem Hinterhalt über Dinge, die man wissenschaftlich zu verteidigen sich außerstande fühle<sup>25</sup>.

2. Luther beteuert wiederholt, daß er die Thesen nicht verbreitet haben wollte, sondern nur an Gelehrte den Disputationszettel ausgegeben habe<sup>26</sup>. Das konnte er nicht schreiben, wenn er seine Thesen am 31. X. oder 1. XI. an der Türe der Schloßkirche angeschlagen hat. Denn der Tag war das Titelfest der Allerheiligenkirche. Aus diesem Anlaß war der reiche Reliquienschatz ausgestellt und konnte die Unmenge der mit ihrer Verehrung verbundenen Ablässe gewonnen werden. Dazu der Portiunkula-Ablaß, den Bonifaz IX. den Besuchern der Kirche am Allerheiligenfest gewährt hatte. Dieses Privileg war damals noch selten und wurde höchstens Franziskanerkirchen bewilligt. Wie viele Menschen aus diesem Anlaß zusammenströmten, geht schon daraus hervor, daß unter Julius II. das ursprüngliche Beichtprivileg für den Propst und acht Beichtväter an diesem Tag auf eine beliebige Zahl von Priestern ausgedehnt worden war<sup>27</sup>. Da konnte auch die lateinische Sprache nicht verhindern, daß die Thesen, die doch die ganze fromme Geschäftigkeit dieser Tage in Frage stellten, einem sehr viel größeren Kreis als nur den *doctiores* wenigstens in ihrem allgemeinen Inhalt bekannt wurden. Dazu waren die Thesen unter diesen Umständen nicht weniger gegen Friedrich den Weisen und sein Heiligtum als gegen Albrecht von Mainz gerichtet. Nach den vorliegenden Quellen war aber Friedrich d. W. nicht über die Thesen selbst ungehalten, sondern darüber, daß sie ihm erst bekannt wurden, als schon alle Welt von ihnen redete.

War aber Friedrich d. W. selbst unmittelbar betroffen, dann konnte kaum das Gerücht aufkommen, er habe seinen Professor aus politischer Gegnerschaft gegenüber Albrecht zu diesen Thesen veranlaßt (WA Br 1, 118; 146; 245). Von einem Anschlag der Thesen an der Türe seiner Schloßkirche hätte dazu der Kurfürst, auch wenn er nicht in Wittenberg residierte, so schnelle und auch so genaue Nachricht bekommen, daß Luther nicht an Spalatin schreiben konnte, die Thesen habe er nicht eher in die Hand Friedrichs d. W. noch an jemand vom Hofstaat gelangen lassen wollen, als bis die Leute sie bekommen hätten, auf die sie gemünzt seien (WA Br 1, 118). Letztere waren nach dem Brief Luthers an Friedrich d. W. Albrecht von Mainz und Hieronymus von Brandenburg, die vor seinen besten Freunden von der Disputationsabsicht erfahren

<sup>25</sup> „*Ego mei causa principem in suspicionem venire egerrime omnium fero... possum sustinere, ut me princeps offerat ad quamcumque disputationem vel iudicium (modo publica mihi detur fides)... Johannem Reuchlin ultra tres provincias invenerunt et traxerunt Invitum, Me ante fores Invitantem et rogantem spernunt et in angulis garriunt, quod defendere se non posse vident...*“ (WA Br. 1, 146 f.).

<sup>26</sup> An Leo X. (Mai 1518): „*Itaque schedulam disputatoriam edidi invitans tantum doctiores*“ (WA 1, 528). An Scheurl (5. III. 1518): „*...non fuit consilium neque votum eas evulgari, sed cum paucis apud et circum nos habitantibus primum super ipsis conferri, ut sic multorum iudicio vel damnatae abolerentur vel probatae aderentur*“ (WA Br. 1, 152). Vgl. Brief an Trutfetter vom 9. 5. 1518, WA Br. 1, 170. In den „*Asterisci*“ (März 1518): „*Nam cum ego non lingua vulgari aediderim nec latius quam circum nos emisserim, adde solum doctioribus obtulerim et amicis eruditioribus*“ (WA 1, 311).

<sup>27</sup> P. Kalkoff, Forschungen zu Luthers römischem Prozeß, Rom 1905, S. 63. Vgl. ders. Ablaß- u. Reliquienverehrung an der Schloßkirche zu Wittenberg, Gotha 1907, S. 7; 11; 94: Der Ablaß konnte a primis vespere usque ad secundas inclusive, also schon am Nachmittag des 31. genommen werden.

hätten (WA Br 1, 245). Die am 31. X. an die Bischöfe abgegangenen Briefe brauchten aber mindestens einige Tage.

War schließlich die Allerheiligenkirche im Laufe des 1. Novembers so stark von Gläubigen besucht, dann ist es unsinnig anzunehmen, an diesem Tage wäre dort eine öffentliche Disputation geplant gewesen, wie Joh. Luther u. a. meinen<sup>27a</sup>.

3. Luther selbst berichtet, daß er am Feste Allerheiligen gegen die Ablässe geschrieben habe<sup>28</sup>. Damit stimmt überein, daß er die Ablaßthesen am 31. X. dem Erzbischof geschickt hat. Darüber hinaus wird er sie bald einigen Theologen in und außerhalb Wittenbergs zugestellt haben, wie er selbst mitteilt. Wir besitzen noch einen Brief an Johannes Lang in Erfurt vom 11. XI. 1517, dem die Thesen beilagen (WA Br 1, 121). Darin bittet Luther seinen Freund, den Prior des dortigen Augustinerklosters, er und seine Ordensbrüder möchten ihre Meinung äußern und ihn vor allem auf evtl. Irrtümer aufmerksam machen. Entsprechend schreibt Christoph Scheurl 1528 in seinem „Geschichtbuch der Christenheit“: „[Luther], Hat derhalb, als di ordnung des freiteglichen presidirens an in khomen ist, 95 satzung vom ablas gestelt und den andern Doctorn Zugeschickt, gewislich nit in mainung, das di weiter gelangen solten, dann si bloslich geschriben waren, noch das er si all defendirn, sündler allein in der schul handlen und der andern gutbeduncken erlernen wolt, Wie er dann offentlich protestirt hat, was er mit Biblischer und vhon der kirchen angnommer schrift nit beweisen und erhalten mocht, das wolt er allein disputation und versuchsweis gesezt haben, aber an di schullerer, wo si an schrift redten, ungepunden sein, . . .“<sup>29</sup>.

4. Es steht nicht fest, ob von Luther ein Druck der Thesen veranlaßt worden ist. Wir besitzen keinen Wittenberger Erstdruck und können ihn nicht nachweisen<sup>30</sup>. Wir wissen aber, daß Abschriften kursierten und z. B. Christoph Scheurl eine solche erhielt. Sie nahm er zur Vorlage für die von ihm veranlaßten Drucke in lateinischer und deutscher Sprache, von denen er Luther Belegexemplare zusandte<sup>31</sup>. Die in Plakatform vorliegenden Frühdrucke aus Nürnberg und Leipzig hatten, wie Volz zeigt (S. 135), keinen Druck, sondern eine Abschrift zur Vorlage. Damit darf man aus der Plakatform des Druckes nicht auf einen öffentlichen Anschlag der Thesen in Wittenberg schließen.

5. Weshalb aber Disputationsthesen, wenn Luther faktisch nicht an eine der üblichen Disputationen gedacht hat?

<sup>27a</sup> Joh. Luther, Vorbereitung und Verbreitung von M. Luthers 95 Thesen, Berlin—Leipzig 1933, S. 9.

<sup>28</sup> WA Tr. 2 Nr. 2455 a + b; s. o. Anm. 5 Vgl. Tr. 3, 564 Nr. 3722 (2. 2. 1538): „Wie gar schwerlich ging es erstlich an, do wir anno 17. post Omnium Sanctorum gegen Kemberg zugen, ubi ego primo proposueram scribere contra crassos errores indulgentiarum! Et Doctor Hieronymus Schurff restitit mihi: Vultis scribere contra papam? Was wolt ir machen? Man wirdts nicht leiden! Ego dixi: Wen man must leiden?“ Tr. 5, 177 Nr. 5480: „... cum edidissem meas positiones...“

<sup>29</sup> Christoph Scheurls Geschichtbuch der Christenheit von 1511 bis 1521, hrsg. v. J. K. F. Knaake in: Jahrbücher des dt. Reichs und der dt. Kirche im Zeitalter der Reformation, Bd. 1 Leipzig 1872, S. 112; vgl. Volz Anm. 152.

<sup>30</sup> Volz S. 44; Köstlin-Kawerau, Martin Luther I, Berlin 1903, S. 155 u. S. 754 zu S. 166 wird der Nürnberger Plakatdruck A irrigerweise als „Originaldruck“ bezeichnet.

<sup>31</sup> Empfangsbestätigung vom 5. 3. 1518: WA Br. 1, 151 f.; vgl. Volz S. 112 Anm. 178.

Diese Form gestattete es, Meinungen *disputandi causa* zu äußern, ohne sich mit ihnen zu identifizieren. Luther weist mehrfach darauf hin, daß er, der auf Grund päpstlicher Autorität zum Doktor der Theologie promoviert sei, das Recht habe, an einer öffentlichen Hochschule zu disputieren, und zwar über ungleich wichtigere Dinge als die Ablass<sup>32</sup>. Ebenso wichtig ist es ihm aber, zu betonen, daß die Thesen nicht seine Meinung sind, manches ihm selbst zweifelhaft sei, er anderes ablehne und nichts von allem hartnäckig behaupten wolle<sup>33</sup>.

Aber gerade die literarische Form der Disputationsthese konnte Melancthon dazu verführen anzunehmen, sie seien, wie von den Statuten der Universität gefordert, an den Kirchthüren angeschlagen worden.

6. Wie der Reformator selbst, so äußern sich auch alle Chronisten, die sich zu Lebzeiten Luthers, also vor Melancthons fragwürdigem Zeugnis, mit des Reformators Kampf gegen die Ablasspredigt befassen, nicht nur nicht über das Datum, wie Volz (S. 28) feststellt, sondern wissen auch nichts von einem Anschlag der Thesen an der Tür der Schlosskirche. Solche Chronisten sind Christoph Scheurl (1528)<sup>34</sup>, Kilian Leib (1528/29)<sup>35</sup>, Johann Carion (1532)<sup>36</sup>, Johannes Cochläus (1532/36)<sup>37</sup> und Friedrich Myconius (1541)<sup>38</sup>.

In das Wort des Myconius an den schwerkranken Reformator aus den Tischreden von 1537, er würde für Luthers Begräbnis in Wittenberg in der Kirche sorgen, von der aus der Quell des göttlichen Wortes sich in den Erd-

<sup>32</sup> Briefe an Leo X., WA 1, 528, und an Bischof Hieronymus v. Brandenburg, WA Br. 1, 139.

<sup>33</sup> „*Inter quae sunt, quae dubito, Nonnulla ignoro, aliqua et nego, Nulla vero pertinaciter assero*“ (WA Br. 1, 139 an Hieronymus v. Br.). An Scheurl: „*Sunt enim nonnulla mihi ipsi dubia*“ (WA Br. 1, 152). An Leo X.: „*disputationes sunt, non doctrinae, non dogmata, obscurius pro more et enigmatis posita*“ (WA 1, 529 f.).

<sup>34</sup> Ursprung und Anfang Lutherischer Handlung, in: Geschichtsbuch der Christenheit (s. o. Anm. 29) S. 111 ff.

<sup>35</sup> Chilian Leibii, Historiarum... Annales, in: J. Chr. v. Aretin, Beiträge z. Gesch. u. Lit. VII (München 1806) S. 665 f.: „*Id cum persensisset Martinus Luther qui tunc Wittenbergae agebat, Problemata scribere coepit, quae vocant Propositiones de Indulgentiis, de earum valore deque romani pontificis potestate, quae omnia revocabat in dubium; nescio an ducis Friderici principis iussu, an impulsu daemonis hospitis sui, an suo ingenio.*“ Vgl. J. Deutsch, Kilian Leib, Münster 1910, 162 f. In seinen „Diarien“ bemerkt Leib nur knapp unter 1518: „*Hoc tempore Martini Lutheri haeretici Wittenbergii propositiones theologicae sermonesque seu sermo alter quidam Latine, alius vulgato edito eloquio circumferebantur, quibus praesertim de indulgentiis, quas pontifices elargiri solent, disserebatur.*“ J. Schlecht, Kilian Leibs Briefwechsel und Diarien, Münster 1906, S. 85.

<sup>36</sup> Nach Volz. Die von ihm S. 93 Anm. 107 angeführte Belegstelle handelt nicht über die „Chronica“ des Johann Carion.

<sup>37</sup> In den „Commentaria“ erwähnt er den Brief an Albrecht von Mainz vom 31. X. 1517 und fährt fort: „*Ille tamen non contentus privatam misisse epistolam, in publicum quoque emulgavit 95 (quamquam in prima scheda posuerit 97) propositiones.*“ Zitiert nach Volz S. 93 Anm. 108. Vgl. A. Herte, Die Lutherkommentare des J. C., Münster 1935, S. 276.

<sup>38</sup> S. o. Anm. 17.

kreis ergossen hätte<sup>39</sup>, legt Volz hinein, was sie nicht enthalten, wenn er meint: „Offensichtlich auf die Wittenberger Schloßkirche und den dort erfolgten Thesenanschlag bezog sich bereits der Gothaer Pfarrer und Superintendent Friedrich Myconius<sup>40</sup>.“ Es ist weder von der Schloßkirche, noch vom Thesenanschlag die Rede. Myconius kann auch die Stadtkirche von Wittenberg gemeint haben, von deren Kanzel aus Luther jahrzehntelang das Wort Gottes verkündigt habe. Volz setzt einfach voraus, daß 1537 die Schloßkirche als Ort für Luthers Grab feststand. Dabei will der Wittenberger Student Adam Lindemann in einem Brief vom 7. März 1546 wissen, daß man noch nach Luthers Tod Überlegungen über den Ort des Grabes angestellt hat<sup>41</sup>.

Wenn aber die Schloßkirche gemeint war, weshalb muß dann Bezug auf den Thesenanschlag genommen sein? In den vielen Berichten über Luthers Begräbnis wird der Thesenanschlag nicht erwähnt und nicht als Motiv für die Wahl der Schloßkirche als Begräbnisstätte genannt. Neben der Nähe der Fürstengruft ist vom Predigtstuhl die Rede, von dem aus Luther das Wort Gottes verkündigt habe<sup>42</sup>. Das entspricht dem *fons verbi divini* bei Myconius.

Auch Georg Spalatin († 1545), der schon 1517 in enger Beziehung zu Luther stand, erwähnt „in keiner seiner verschiedenen chronikalischen Arbeiten den Thesenanschlag“<sup>43</sup>.

Schließlich ist noch Hieronymus Emser zu nennen, der in „Auff des Stieres tzu Wietenberg wiettende replica“ (1521) schreibt: „daß er (= Luther) von aller erst seyne ketzerischen conclusiones auff eym Tzedtel trucken lassen, allen Theologen damit drotz geboten und vor ynen hat vortedingen wollen“<sup>44</sup>.

Bis zu Luthers Tod wissen also die zahlreichen Quellen nichts von einem Thesenanschlag. Nach ihnen hat der Reformator am 31. Oktober Erzbischof Albrecht von Mainz seine Thesen geschickt und sie bald darauf auch Kollegen in und außerhalb Wittenbergs zugestellt. Diese gaben sie weiter. Die Thesen fanden dann handschriftlich und gedruckt in wenigen Wochen<sup>45</sup> eine so schnelle und weite Verbreitung, wie keiner, auch Luther selbst nicht, sie hätte voraussehen können.

<sup>39</sup> „velle se curare, ut Vitenbergae in ecclesia, e qua fons vitae profluxisset in orbem terrae, sepeliretur“ (WA Tr. 3, 394 Nr. 3543; ARG 31 (1934) 259 bringt die Lesart: „fons verbi divini“).

<sup>40</sup> S. 94 Anm. 115.

<sup>41</sup> „De sepulcri Loco est deliberatum: sed Illustrissimo Principi nostro fuit obsequendum mandanti, ut in templo arcis Vitenbergensis iuxta monumenta suorum maiorum Ducum illustrissimorum sepeliretur“, Christof Schubert, Die Berichte über Luthers Tod und Begräbnis, Weimar 1917, S. 53.

<sup>42</sup> Z. B. Bericht des Justus Jonas, Michael Cölius und Joh. Aurifaber: „... Und ist also das teuer organum und werkzeug des hl. Geistes, der Leib des ehrwürdigen D. Martini alda im schloß zu Wittenberg nicht fern vom Predigtstuhl, da er am leben manche gewaltige christliche predigten vor den chur- und fürsten zu Sachsen getan...“ (ebd. S. 68).

<sup>43</sup> Volz S. 93 Anm. 110.

<sup>44</sup> L. Enders, Luther und Emser II, Halle 1891, S. 31.

<sup>45</sup> Sie „lieffen schier in vierzehnen tagen durch gantz Deuschland“ übertreibt Luther in „Wider Hans Worst“ (1541) WA 51, 540. Myconius schreibt das in der 1541 verfaßten „Gesch. der Ref.“ nach: „Aber ehe 14 Tage vergingen, hatten dise propositiones das ganze Deutschland und in vier Wochen schier die ganze Christenheit durchlaufen...“ (ed. O. Clemen S. 22). Joh. Luther will diese



Von einem Thesenanschlag ist nicht nur keine Rede, sondern verschiedene Tatsachen machen ihn unwahrscheinlich, ja schließen ihn aus. Jedenfalls hat er für das Bewußtsein der Zeitgenossen keine Rolle gespielt.

Der 31. Oktober 1517 ist die Geburtsstunde der Reformation, weil Luther an diesem Tage den zuständigen Kirchenfürsten seine Thesen zugestellt hat, was u. a. seinen römischen Prozeß ins Rollen brachte, und weil diese Thesen, die zunächst privat verbreitet wurden, die ungeheure, von dem Reformator nicht beabsichtigte und nicht vorausgesehene Resonanz in Deutschland und in der Welt fanden.

Oben habe ich angesichts der von Volz und Aland angewandten Mühe gefragt, was es denn schließlich bedeute, ob der 31. X. oder 1. XI. der Tag des Thesenanschlages sei; gilt dasselbe nicht auch von der Frage, ob er überhaupt stattgefunden hat oder nicht? Mir scheint nein, denn ohne Thesenanschlag trifft Luther nicht der Tadel der Unwahrhaftigkeit, bzw. vornehmer ausgedrückt, einer „Zurechtrückung der Tatsachen“, und es würde deutlicher, daß er absichtslos<sup>46</sup> und nicht zuletzt wegen des Mangels an religiöser und seelsorglicher Verantwortung auf seiten der Bischöfe und der Kurie zum Reformator wurde.

*Professor Erwin Iserloh, Trier*

---

Nachricht über die schnelle Verbreitung nicht auf die 95 Thesen, sondern auf den „Sermon von Ablass und Gnad“ (WA 1, 239-246), der 20 deutsche Sätze in Thesenform enthält, bezogen wissen (a. a. O. S. 38). Das scheitert schon daran, daß M. Luther sein Bedauern über die Verbreitung der 95 Thesen ja gerade mit der Eigenart wissenschaftlicher Thesen, die nicht die Meinung des Verfassers wiederzugeben brauchten, begründet. Im Gegensatz dazu betont er die größere Klarheit des volkstümlichen „Sermons“ (WA Br 1, 170).

<sup>46</sup> Das betont vielfach J. Lortz; u. a. in: Die Reformation als religiöses Anliegen heute, Trier 1948, S. 125.

# BESPRECHUNGEN

## PATROLOGIE

Quasten, Johannes: *Patrology*. Vol. III: The Golden Age of Greek patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Utrecht/Antwerpen: Spectrum 1960. XXV-605 S. Ln. fl. 27,50.

Der dritte Band der großangelegten Quastenschen Patrologie wurde vielleicht mit noch größerer Dringlichkeit erwartet als seine beiden Vorgänger, da die Forschung gerade auf dem hier behandelten Sektor der Blütezeit griechischer Väterliteratur in den letzten Jahrzehnten besonders rege war und ihre Ergebnisse nach einer wissenschaftlich zuverlässigen Zusammenfassung verlangten. Patrologen wie Kirchen- und Religionshistoriker werden in keiner Hinsicht enttäuscht sein; noch schärfer als in den beiden ersten Bänden kommen die positiven Qualitäten der Quastenschen Arbeitsmethode hier zur Geltung, die wir schon in den früheren Besprechungen hervorheben konnten: klare, nuancierte Charakteristik der einzelnen Werke der Kirchenväter, besonnen abwägende Stellungnahme zu neuen Wertungen und Hypothesen, wie sie besonders einem Handbuch angemessen ist, und schließlich ein kaum noch zu überbietender Reichtum an bibliographischen Angaben, deren Präzision und Zuverlässigkeit nach unsern Stichproben zu urteilen noch gewachsen ist. (Nur wenige Lücken oder Irrtümer fielen dem Rez. auf: S. 22 fehlt der Hinweis, daß die Athanasiusstudien von E. Schwartz als Band III seiner Gesamten Schriften vorliegen, Berlin 1959; S. 44: der Verfasser der Antoniusmonographie ist L. v. Hertling; S. 239/40: Band 3 der BKV<sup>3</sup>, 1939, enthält nicht die Werke Gregors von Nazianz, sondern Gregors d. Gr.; S. 245: Die Gedichte Gregors sind von P. Waltz in der *Antologie grecque* VI 1, Paris 1944, kritisch ediert worden; S. 367: hier wäre die Monographie von A. Paulin, S. Cyrille de Jérusalem, catéchète, Paris 1959, zu notieren). Besonders sympathisch berührt im einzelnen der Rang, welcher der homiletischen Literatur der Blütezeit eingeräumt wird; mit Recht wird betont, daß sie bei weitem noch nicht kirchen- und frömmigkeitsgeschichtlich ausgewertet wurde. Anerkennung verdienen auch m. E. die Wertung der *vita s. Antonii* des Athanasios (S. 43), die kluge Verteidigung der Echtheit der *vita Constantini* des Eusebios (S. 320 f.) und die besonnene Stellungnahme in der Kontroverse um die Echtheit der mystagogischen Katechesen Kyrills von Jerusalem (S. 364–367). Nirgendwo sonst findet man so gediegene Übersichten über das frühe anonyme arianische Schrifttum (S. 13 ff.), über die unter Athanasios' Namen figurierten Texte „Über die Jungfräulichkeit“ (S. 45–49) und über die literarische Produktion des östlichen Mönchtums dieser Epoche (S. 146–189). Als Höhepunkt des Bandes darf man die fast 60 Seiten über Joh. Chrysostomos ansehen, die in ihrer Konzinnität und Dichte der Aussage eine Monographie darstellen (S. 424–482). Der Wunsch, daß es Qu. vergönnt sein möge, mit den noch ausstehenden beiden Bänden sein Lebenswerk zu vollenden, ist berechtigt: die Forschung wird damit einen vollständigen Ersatz für die Geschichte der altkirchlichen Literatur von O. Bardenheuer besitzen.

K. Baus

Aurel. Augustinus: Der Nutzen des Fastens. Übertr. u. erl. von R. Arbesmann OESA. Würzburg: Augustinus Verlag (1958) XXXVII-45 S. (Sankt Augustinus. Der Seelsorger. Deutsche Gesamtausgabe seiner moraltheolog. Schriften, hrsg. von A. Kunzelmann — A. Zumkeller). Hln. 7,20 DM.

—: Der christliche Kampf (*De agone christiano*) und Die christliche Lebensweise (*De disciplina christiana*). Übertr. von A. Habitzky OESA, eingel. u. erl. von A. Zumkeller OESA. Würzburg: Augustinus Verlag 1961, XIX-85 S. (Gleiche Sammlung) Hln. 12,— DM.

Seit dem letzten Bericht über den Fortgang der Gesamtausgabe der moraltheol. Schriften des heiligen Augustinus durch die Würzburger Augustinereremiten ist die Sammlung um zwei weitere Bände bereichert worden. R. Arbesmann konnte bei der Übertragung und Erläuterung von *De utilitate ieiunii* sein Spezialwissen verwerten, das er sich bei seinen Studien über das Fasten bei den Griechen und Römern (Gießen 1929) und über die Zusammenhänge von Fasten und Prophetie in der heidnischen und christlichen Antike (*Traditio* 7, 1949/51, 1–71) erarbeitet hatte. So sind auch die wissenschaftlichen Ergebnisse, die in der Einführung vorgelegt werden, hier besonders reich. Sie bestehen erstens in dem, wie es scheint, glücklichen Nachweis, daß Zweifel an der Autorschaft Augustins bei dieser Schrift unberechtigt sind; die Übereinstimmung in der

grundsätzlichen Wertung des Fastens, in seiner Begründung aus der christlichen Aszetik, in Stil und Einzelzügen der Sprache stimmen so eindeutig mit sonstigen Äußerungen Augustins zur Frage des Fastens überein, daß nur er als Verfasser von de utilitate ieiunii in Frage kommen kann. Zum zweiten bietet die Einführung eine schöne, das Wesentliche mit sicherem Blick erfassende Abhandlung über die Fastenlehre Augustins, dem es vor allem um den Geist geht, der christliches Fasten tragen und beselen soll. Schwierigere Einzelfragen, die die Schrift aufwirft, werden in einem Anhang eingehend erläutert. Neben dem wissenschaftlichen Wert der Ausgabe ist ihr praktischer nicht zu übersehen; die erstmalig hier vorgelegte Übertragung ins Deutsche stellt eine ideale geistliche Lesung für jeden Christen dar, der das asketische Anliegen der Quadragesima ernst nimmt.

Zu begrüßen ist auch die erstmalige deutsche Übersetzung der Augustinuspredigt *De disciplina christiana*, die A. Habitzky bietet, da sie als knappe Darlegung der christlichen Sittenlehre von jeher geschätzt war. In einer besonderen Untersuchung über den Begriff *Disciplina* bei Augustinus stellt A. Zumkeller fest, daß es in dieser Schrift „fast ausschließlich im Sinne von Belehrung oder Unterweisung“ gebraucht wird. Hier vermißt man S. XXIV einen Hinweis auf die wichtige Abhandlung von W. Dürrig über *Disciplina* in der Sprache der Liturgie und der Väter: *Sacris erudiri* 4, 1952, 245–279. Die Schrift *De agone christiano* wird ansprechend als Umarbeitung einer oder zweier Predigten angesehen, die Augustinus für Taufbewerber gehalten hat. Dafür sprechen Inhalt und Aufbau des Werkes, dessen erster Teil die *abrenuntiatio satanae* behandelt, während der längere zweite Abschnitt eine Erklärung des Glaubenssymbols darstellt. Bei der Frage der *Circumcellionen* (S. XIII) wäre jetzt die ausführliche Stellungnahme zu diesem Problem zu nennen, die J.-P. Brisson, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine* (Paris 1958) 325–356 gibt. Auch diesem Band sind reiche Erläuterungen und ein Verzeichnis der benützten Literatur beigegeben.

K. Baus

Augustinus Aurelius: Die Größe der Seele. *De quantitate animae liber unus*. Erste deutsche Übertragung von C. J. Perl. Paderborn: Schöningh 1960. XXVIII u. 134 S. Lw. 9,40 DM.

Augustinus Aurelius: Der Lehrer. *De magistro liber unus*. In deutscher Sprache von C. J. Perl. Paderborn: Schöningh 1959. XXVIII–101 S. (Beide: Deutsche Augustinusausgabe) broch. 5,— DM, Lw. 7,40 DM.

Auch die Deutsche Augustinusaussgabe des Verlages Schöningh erfährt eine erfreuliche Bereicherung durch die deutsche Erstübertragung des Dialogs *De quantitate animae*, die C. J. Perl mit seinem schon bewährten Sprachgefühl vornahm (merkwürdigerweise sind die Fundorte der beiden Horazitate S. 42 und S. 61 falsch; es muß heißen Sat. 2, 7, 60 bzw. Epist. 1, 2, 40). Auch der schwierige Dialog *De magistro*, das großartige Denkmal für Augustins Sohn Adeodatus, wird in neuer, durchaus unabhängiger Übersetzung vorgelegt. Ein alle wesentlichen Fragen ernstnehmendes sachkundiges Vorwort stellt zunächst die Situation dar, aus der jeder der beiden Dialoge erwuchs und schafft damit eine wichtige Voraussetzung für deren Verständnis. Weitere Erläuterungen sind jeweils in Form von längeren Anmerkungen der Übersetzung am Schluß beigelegt, der auch eine bibliographische Übersicht bringt. Damit liegen die philosophischen Schriften Augustins bis auf zwei in neuen mustergültigen Übertragungen vor und ermöglichen jedem Interessierten den Zugang zu dieser Seite augustianischen Denkens.

K. Baus

Augustinus Aurelius: Enchiridion de Fide Spe et Caritate. Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe. Hrsg. u. übers. von J. Barbel. Düsseldorf: Patmos (1960) 255 S. (Testimonia ... hrsg. von E. Stommel (†) und A. Stuiber, Bd. 1). Lw. 19,80 DM.

Die Sammlung *Testimonia* des Patmos-Verlages, die Schriften der altchristlichen Zeit in doppelsprachigen kommentierten Ausgaben vorlegen will, führt sich ausgezeichnet ein mit Augustins Enchiridion, dessen Bearbeitung man J. Barbel anvertraute. Daß man hier allen berechtigten wissenschaftlichen Ansprüchen genügen will, zeigt die Gesamtanlage: eine inhaltreiche Einleitung berichtet zunächst über die Veranlassung der Schrift, ihren Adressaten, Titel und die ev. Zeit der Entstehung und gibt danach eine gerafft Übersicht über den Inhalt. Eine besonnene, betont selbständige Wertung des theologischen und dogmengeschichtlichen Ranges des Werkes ebnet den Weg zum weiteren Verständnis. Sorgfältige Angaben über bisherige Ausgaben und Übersetzungen schließen die Einleitung ab. Der von den Maurinern übernommene lateinische Text verzichtet bis auf wenige Stellen auf einen kritischen Apparat, verifiziert aber sorgfältig

die Schriftzitate. Die Übersetzung hat die bisherigen Versuche zwar herangezogen, ist aber durchaus eigenständig und neigt grundsätzlich mehr zur wortgetreuen Wiedergabe als zu geschmeidiger Umschreibung. Die Präzision der Aussage hat dadurch gewonnen, wenn auch nicht immer die stilistische Eleganz. Am Schluß wird eine dankenswerte Tabelle aller Schriften Augustins geboten, die in mehreren Spalten nebeneinander die Chronologie der Einzelwerke nach den Vorschlägen von Bady, Marrou und Sciacca bringt, den Publikationsort in der Maurinerausgabe, bei Migne und im CSEL verzeichnet und schließlich noch alle deutschen Übertragungen einzelner Werke notiert. Der überragende Wert der Ausgabe liegt ohne Zweifel in dem reichen Kommentar, der fortlaufend unter dem Text gegeben wird; nur wenn eine Anmerkung durch ihren Umfang das gesamte Druckbild sprengen würde, ist sie in Form eines Exkurses in einen eigenen Anhang aufgenommen worden. Hier konnte der Verf. aus einer umfassenden und stets sicheren Kenntnis der altchristlichen Dogmengeschichte schöpfen, die aber auch jeweils die Ergebnisse der heutigen Augustinusforschung heranzieht. Jedem Theologen und jedem interessierten Akademiker, der sich in die Theologie Augustins einarbeiten möchte, kann dieser erste Band der *Testimonia* eindringlich empfohlen werden. K. Baus

Maier, Franz Georg: Augustin und das antike Rom. Stuttgart: Kohlhammer 1955 (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 39) 221 S. brosch. 18,— DM.

Der Verf. konnte bei seinem Versuch, Augustins Stellungnahme zum antiken Rom zu erforschen und ihrer Begründung nachzugehen, auf eine beachtliche Schar von Vorläufern zurückblicken, die allerdings durchaus nicht zu eindeutigen und allgemein anerkannten Ergebnissen gelangt waren. Ein Teil der Forscher glaubte in Aug. einen patriotischen Römer sehen zu können, dem eine positive Bewertung Roms möglich war, weil es dem Christentum gegenüber eine providentielle Sendung zu erfüllen hatte; andere hingegen konnten bei ihm nur eine eindeutig negative Haltung gegenüber der römischen Geschichte und auch einer Romideologie finden, die in klarem Gegensatz zu einer gewissen Romtheologie stand, wie sie von manchen christlichen Schriftstellern der Frühzeit vertreten wurde.

M.s neuer Versuch war dann sinnvoll, wenn es gelang, diese Fronten der bisherigen Wertung von Augustins Rombild aufzulockern und in neuem Licht zu sehen. Dies erreicht er u. E. weitgehend, weil er in einer umfassenden Untersuchung von Augustins Geschichtstheologie zu den letzten theologischen Maßstäben vordringt, mit denen der Bischof von Hippo alle irdische Geschichte und damit auch die römische und das aus ihr fließende Sendungsbewußtsein Roms mißt. Ehe er an die Untersuchung des die Frage allein entscheidenden augustiniischen Hauptwerkes der *Civitas dei* herantritt, schafft er sich methodisch korrekt die rechte Ausgangsposition durch Prüfung der Frage, wie Augustin die antike Bildung schlechthin gewertet habe. Er findet die Antwort — unter weitgehendem Rückgriff auf die Studie von H.-I. Marrou — in *De doctrina christiana*, die das antike Bildungsideal prinzipiell ablehnt und ein neues christliches Bildungsprogramm entwirft, dessen Fundament allein die Bibel sein soll. Der Hauptteil der Arbeit gilt der Analyse der *Civitas dei*, deren Ergebnis für den Verf. eindeutig ist: Augustinus kann und muß dem historischen Weg und der geschichtlichen Leistung Roms jeden Wert aberkennen, weil sie sich in einem steten Widerspruch zum einzigen Herrn der Geschichte befinden: Rom hat als zweites Babylon — wie das erste immer eine *daemonicola natio* — den wahren Gott nie anerkannt, in seinem Streben nach irdischer Macht und Größe bedenkenlos jede Grausamkeit geübt und selbst in den von ihm als Vorbildern römischer Größe verehrten Gestalten seiner Vergangenheit nur Männer hervorgebracht, deren *virtutes* im Grunde nur *vitia* waren, weil sie außerhalb der Gnade standen. Was hier gelegentlich bei Aug. an positiver Wertung einzelner Leistungen oder Gestalten römischer Geschichte anklängt, ist nach M. nur als Kontrastfarbe zu begreifen, auf deren Hintergrund sich die grundsätzliche Verwerflichkeit Roms abheben soll. Augustinus muß zu diesem Urteil kommen, weil ihm letztlich alle Geschichte nur Heilsgeschichte ist, eingebaut in seine Gesamtkonzeption von Prädestination und Gnadenordnung. Auch die vielgerühmte *pax Romana* unterliegt diesem Verdikt, da sie nur als Widerpart der *pax vera* im christlichen Verständnis gelten kann, die erst im Jenseits volle Wirklichkeit wird. M. schließt seine Untersuchung mit der Prüfung der Frage, ob für Augustinus überhaupt ein christlicher Humanismus möglich sei; er kann nichts anderes feststellen, als daß auch diese Möglichkeit von ihm grundsätzlich verworfen wird.

Man wird dem Verf. zugestehen müssen, daß er im wesentlichen die Stellung Augustins in dieser Frage richtig gesehen, ihre letzte theologische Grundhaltung erkannt und korrekt gezeichnet hat. Nur eine wichtige Einschränkung scheint erforderlich: die relativ positiven Wertungen, zu denen Augustin doch hie und da kommt, wie etwa die Anerkennung, daß die *pax Romana* doch auch dem Christentum zugute kam, das



Zugeständnis, daß einzelne Elemente des antiken Bildungsgutes positiv für das neue christliche Bildungsprogramm verwertbar wären, kann man nicht als unbewältigten Zwiespalt in Augustins praktischer Haltung gegenüber einer theoretisch radikalen Lösung charakterisieren. Jene Wertungen sind von Augustin durchaus positiv gemeint und als jenes Maß einer Befähigung der Geschichte und eines relativen Humanismus verstanden, wie sie dem Christen in dieser Welt überhaupt möglich sind. Augustin steht hier nicht in einem unbewältigten Zwiespalt, sondern in einer bewußt empfundenen Spannung, die im Licht der eschatologischen Endlösung getragen wird.

Hervorzuheben ist die außergewöhnliche stilistische Gewandtheit, die es M. ermöglicht, seiner Darstellung eine überaus anziehende Form zu geben. K. Baus

#### BIBELWISSENSCHAFT

Bulst, Werner S. J.: Offenbarung. Biblischer und theologischer Begriff (1. Aufl.). — Düsseldorf: Patmos-Verl. (1960). 130 S. Lw. 9,80 DM.

Es geht dem Verf. darum, die theologischen Definitionen und die biblischen Aussagen über die Offenbarung zu einer Synthese zu bringen. Dazu ist es nötig, zunächst die einschlägigen Ansichten sowohl der systematischen wie auch der biblischen Theologie, die oft scheinbar weit auseinandergehen, aus der zeitgenössischen Literatur zu erheben. Den Hauptteil der Untersuchung aber nimmt eine neue Durchleuchtung des Offenbarungsbegriffs im Lichte der atl. und ntl. Texte ein. So kommt B. zu einem gefüllteren und wirklich lebendigen Verständnis der Offenbarung und kann dartun, daß Glauben nicht nur ein noetischer Vorgang ist, wenn dieser auch nie im komplexen Glaubensakt fehlen kann, sondern wesentlich nach der Bibel die personale Ganzhingabe des Menschen an den sich offenbarenden Gott zum Inhalt hat.

Die leicht lesbare Untersuchung von B. ist ein Beweis für das fruchtbare Ringen der heutigen Theologie um eine neue organische Verbindung der biblischen und systematischen Disziplinen; sie verdient daher besondere Beachtung, die man ihr von Herzen wünscht. H. Groß

Ratzinger, Joseph: Die christliche Brüderlichkeit. — München: Kösel (1960). 124 S. Lw. 8,80 DM; brosch. 6,80 DM.

Well das Gemeinschaftsgefühl und -bewußtsein der Menschen heute manchen Krisen ausgesetzt ist, gegensätzlich und widersprüchlich gedeutet wird und weil auch das, was christliche, näherhin katholische Gemeinschaft beinhaltet, keineswegs allseitig geklärt ist, greift R. mit seinen Ausführungen ein hochaktuelles Thema auf, die schon mit ihrem Titel die besondere Art der christlichen Gemeinschaft kennzeichnen. Im 1. Teil geht er den geschichtlichen Verwurzelungen des Begriffs Brüderlichkeit im Griechentum, AT, Hellenismus, Aufklärung und Marxismus, dann dem Verständnis des Begriffs in der Botschaft Jesu, der Apostel und der frühen Kirche nach.

Auf den Seiten 63. 78. 88. 99. 101 wird im 2. synthetischen Teil der christliche Bruderbegriff von Mal zu Mal tiefer und erschöpfender in Definitionen hingestellt, die auf den darauf folgenden Seiten erschlossen und erläutert werden. Wesenspunkte sind: die gemeinsame Vaterschaft Gottes, die Einswerdung mit Christus und der Christen untereinander, die Abgrenzung zu den Nichtchristen, die Verwirklichung der Bruderschaft in der eucharistischen Kultversammlung und die Zeichenhaftigkeit der christlichen Bruderschaft für das Ganze.

Außerst belangvoll scheint mir das Nachwort (S. 117—124), das die Beziehung der „katholischen Brüdergemeinde“ zu den anderen christlichen Gemeinschaften aus den erarbeiteten Einsichten neu sieht und versteht. — R. erhebt treffsicher die jeweils springenden Punkte und stellt sie von der Bibel her in ein neues Gefüge, das unserer Zeit gemäß ist. Dabei ist er alles andere als trocken wissenschaftlich; vielmehr ist die Lektüre seines Werkes anregend und ein Genuß. — Nur eine kleine Sache sei angemerkt: mir scheint die Erwählungstat Gottes jedenfalls mehr als nur ein göttlicher „Willensakt“ (S. 49) zu sein, m. E. hat sie für Israel eine neue Existenzweise im Gefolge. H. Groß

Drijvers, Plus: Über die Psalmen. Eine Einführung in Geist und Gehalt des Psalters. Aus dem holländischen übers. v. A. Schilling. Geleitwort v. S. K. Landersdorfer, Einführung v. W. Grossouw. — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1961). 272 S. Lw. 15,80 DM.

Es ist gewiß eine erfreuliche Tatsache und spricht für die Qualität dieses Werkes, daß es nach der holländischen Originalausgabe 1956 und der französischen Übersetzung 1958 (Lectio Divina 21) nun auch einem breiten deutschen Leserkreis zugänglich gemacht wird. Es mag weiterhin als glücklicher Zufall bezeichnet werden, daß die deutsche Übersetzung zeitlich mit der Neuausgabe des römischen Breviers zusammenfällt. Denn bei manchem Beter wird das neue Brevier hoffentlich zu einer erneuten Beschäftigung mit dessen Wesensbestandteil, dem Psalterium, anregen. Dafür scheint das vorliegende Werk wie

geschaffen. In einer liebevollen, meditativen Art breitet D. den großen Reichtum des Psalters nach dem derzeitigen Stand der Psalmenforschung in einer — auch in der Übersetzung — angenehm und leicht lesbaren Sprache vor uns aus.

D. hat Wesentliches zum Psalter als christlichem Gebetbuch zu sagen. Das weist er nach bei der Behandlung der einzelnen Psalmengattungen, die er zwar prinzipiell Gunkel entlehnt, jedoch des dort vorhandenen religionsgeschichtlichen Bezugs entkleidet und mitten in der Offenbarungsreligion beheimatet. Hier stellen sie — zumeist im Kult — die Annahme des Gotteswortes und die Antwort des offenbarungsgläubigen Menschen dar.

Maßvoll und besonnen zeigt D. sich in der Behandlung schwebender Fragen: das „Thronbesteigungsfest Gottes“ in der Sicht Mowinckels lehnt er ab (S. 194–197); für das innerisraelitische Bundesfest nach Weiser ließen sich beachtliche Gründe anführen (S. 223 f.). Mit Gewinn liest man auch die trefflichen Ausführungen zu den messianischen Psalmen (S. 218–221). In einem ausführlichen Anhang (S. 235–257) sind alle Psalmen nach ihrer Gattung und ihrem Hauptinhalt noch einmal übersichtlich aufgeschlüsselt und geordnet.

Alles in allem ein Buch, das auf jeder Seite die überzeitliche Bedeutung des Psalters ahnen, das in ihm auch den ntl. Gläubigen den ihm gemäßen Ausdruck seines christlichen Lebens und seines Stehens vor Gott finden läßt. H. Groß

Sehr zu empfehlen sind aus der Reihe „Lebendige Kirche“, Lambertus-Verl., Freiburg i. Br., die beiden Hefte: Einführung in das Alte Testament und Moses. Der Text zu diesen beiden mit reichhaltigem und vorzüglichem Bildmaterial ausgestatteten Heften stammt von Alfons Deissler, der in packender Sprache sowohl das noch weithin unbekannte Buch des AT wie auch die bedeutendste Gestalt der atl. Offenbarungsreligion zeichnet. Der Einzelpreis für das Heft beträgt 0,90 DM. H. Groß

Glanzmann, George S., S.J. — Fitzmeyer, Joseph A., S.J.: An introductory Bibliography for the Study of Scripture. — Westminster, Maryland: The Newman Press 1961. XX, 136 S. kart. 1,50 Doll.

Nach Sachgebieten übersichtlich aufgeteilt findet hier — vor allem wohl — der englisch sprechende Leser eine Zusammenstellung der derzeit gebräuchlichen biblischen Literatur. Insgesamt werden 342 Nummern einschließlich der Zeitschriften nicht nur bibliographisch angezeigt, sondern kurz und treffend charakterisiert und nach ihrer wissenschaftlichen Bedeutung bewertet. So ist die Schrift ausgezeichnet zur Orientierung über die Biblica, zuverlässig in den Angaben, objektiv im Urteil. H. Groß

Graef, Hilda: Der unbegreifliche Gott? Das Ordnungsbild biblischen Glaubens. — Frankfurt a. M.: Knecht-Carolus-Dr. (1961). 211 S. Lw. 11,80 DM.

In loser Anlehnung an Schriftstellen, besonders des Alten Testaments, legt die Verf. Meditationen zu den Wesensfragen des Menschen in einer modernen Welt vor. Dabei umspannt sie mit ihren Darlegungen den ganzen Raum der christlichen Literatur von den Anfängen der Kirche bis hin zur Schilderung des Menschen im Atomzeitalter und dessen Deutung und Verständnis bei den atheistischen Existenzialisten. Sie stellt den Menschen als Gottesbild, in seiner Leib-Seele-Einheit, als Mann und Frau, unter Gebot und Gesetz, in Sünde und Leid, vor dem unbegreiflichen Gott dar, sie zeigt die Gefährdung des Menschen in der christlichen Frühzeit und heute auf und normiert ihre Aussagen immer wieder an der ewiggültigen Offenbarung. Besinnlich geschrieben und zur Besinnung führend mag das Buch so manchem Menschen in den Urfragen seines Daseins und Ziels verbindliche Antwort zu geben. H. Groß

Murphy, Roland E., O.Carm.: Seven Books of Wisdom. — Milwaukee: The Bruce Publishing Company (1960). 163 S. Lw. 3,75 US-Doll.

Dieses Buch ist für weitere Kreise gedacht und will mit einem Teil des AT bekannt machen, der weithin im Hintergrund steht und dessen Lebenswerte vielfach ungenutzt bleiben. Nach einer knappen Einführung in die Eigenart der hebräischen Poesie behandelt der Verf., Prof. an der Kath. Universität Washington, die Weisheitsbücher einzeln nach ihrer spezifischen Eigenart. In einer lebendigen, schlichten Sprache führt er nach dem neuesten Stand der Forschung in die Bücher ein und durchsetzt seine Ausführungen ausgiebig mit markanten Zitaten aus den Weisheitsschriften. Die Psalmen werden gattungsgeschichtlich gegliedert, ausführlich kommen die Probleme des Buches Job zur Sprache. Das Hohelied wird einmal im Anschluß an neue Untersuchungen als Preis der Ehe verstanden (vgl. dazu das Lob der starken Frau, Spr 31), dann auch in seinem allegorischen Bezug der Liebe Gottes zu seinem Volk aufgeheilt.

Am Schluß werden die Hauptfragen der Weisheitsbücher herausgestellt, z. B. ihre Stellungnahme zur persönlichen Unsterblichkeit. Mit einem Hinweis auch auf ihre „Erfüllung“ im NT schließt die Untersuchung, die der Aufgabe, instruktiv und zuverlässig in die Weisheitsbücher einzuführen, vollauf gerecht wird. H. Groß

Blinzler, Josef: Der Prozeß Jesu. Das jüd. u. d. röm. Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund d. ältesten Zeugnisse dargestellt. u. beurteilt. 3., stark erw. Aufl. — Regensburg: Pustet 1960. 375 S. 8° kart. 15,50 DM; Lw. 18 DM.

Der Passauer Neutestamentler Josef Blinzler kann sein erfolgreiches und vielbeachtetes Werk über den Prozeß Jesu in 3. Auflage vorlegen. Die Erweiterung der Neuauflage besteht vor allem in der Einarbeitung der inzwischen erschienenen Literatur — die Literaturkenntnis des Verfassers über seinen Gegenstand ist nicht zu überbieten —, in der kritischen Auseinandersetzung mit ihr und in fünf neuen Exkursen zu den bisher dreizehn noch hinzu (Die „Diener“ des Synedriums — Zur Chronologie des Pilatus — Die Rolle des Herodes Antipas bei der Verurteilung Jesu — Hat Pilatus das Bema bestiegen? — Die Grabberichte des Markusevangeliums.) Es geht Blinzler in seinem trotz aller Gelehrsamkeit flüssig lesbaren Buch vor allem auch um die Klärung der Schuldfrage hinsichtlich der Verurteilung Jesu zum Tode. Nachdem immer wieder der Versuch gemacht wird, die Schuld der Juden daran abzuschwächen — man vgl. nur das neue Werk von P. Winter, *On the Trial of Jesus*, Berlin 1961 —, ist die Klärung dieser Frage um so wichtiger. Blinzler kommt auf Grund einer unvoreingenommenen Prüfung der Quellen zu dem Ergebnis: „Die Hauptverantwortung liegt auf jüdischer Seite“ (S. 334). Diese Feststellung hat selbstverständlich nichts mit Antisemitismus zu tun.

Jeder, der sich mit den erregenden Fragen des Prozesses Jesu beschäftigt, wird an diesem Werk Blinzlers nicht vorbeigehen können. Es gehört in die Bibliothek eines jeden Geistlichen. Denn von dieser Sache muß in Predigt und Katechese immer wieder die Rede sein. Und die Erfahrung zeigt, wie stark das Interesse der Menschen an dem Thema des Buches ist!

Der gelehrte Verfasser wird es mir sicher nicht übel nehmen, wenn ich auf einen Punkt hinweise, der mir immer mehr problematisch wird und einer weiteren Diskussion wert zu sein scheint. Der Hohepriester fragt nach Mk 14, 61: „Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten?“ Dazu bemerkt Blinzler (S. 106): „Der Ausdruck ‚Sohn des Hochgelobten‘ . . . ist Apposition zu ‚Messias‘ und muß daher in wesentlich gleicher Bedeutung wie dieser Name, d. h. als messianischer Ehrentitel gebraucht werden“; ähnlich J. Schmid im RNT, Bd. II, z. St. In der offenen Bejahung der Frage durch Jesus („Ich bin es“) sieht der Hohepriester zusammen mit dem übrigen Synedrium eine todeswürdige Gotteslästerung (vgl. Mk 14, 62-64). Nach der Auffassung Blinzlers wäre also in den Augen der Synedristen das offene Messiasbekenntnis Jesu als Kapitalverbrechen zu behandeln (vgl. S. 107). Die näheren Ausführungen des Verfassers darüber lassen mich aber unbefriedigt. Es kann nicht wirklich überzeugend gezeigt werden — wenigstens habe ich diesen Eindruck —, warum durch ein Messiasbekenntnis Jesu der Tatbestand der Gotteslästerung und damit eines Kapitalverbrechens gegeben war, nachdem das Judentum nach den eigenen Ausführungen Blinzlers „am Dogma von der Menschennatur des Messias“ festhielt. Ich komme immer mehr zur Überzeugung, daß Jesu todeswürdiges Verbrechen — nach der Meinung der Synedristen — in seiner Beanspruchung der Gottessohnwürde bestand und nicht bloß der Messiaswürde. Der Ausdruck „der Sohn des Hochgelobten“ ist zwar in Mk 14, 61 Apposition zu „der Christus“, aber deswegen muß sie nicht „in wesentlich gleicher Bedeutung“ wie die Christusprädikation genommen werden, sondern kann ebenso als eine Interpretation derselben verstanden sein: Bist du der Christus, und zwar (in dem Sinn, den du zu beanspruchen scheinst) der Sohn Gottes? Lukas hat jedenfalls die Sache schon so aufgefaßt, wenn er an Jesus zwei Fragen nacheinander gerichtet sein läßt: „Bist du der Christus?“ und „Bist du also der Sohn Gottes?“ (vgl. Lk 22, 67-70); man vgl. ferner Mt 27, 40 („Wenn du der Sohn Gottes bist, dann steige herab vom Kreuze!“); 27, 43 („Denn er hat gesagt: Gottes Sohn bin ich“); auch Joh 19, 7 (die Juden sagen zu Pilatus: „Wir haben ein Gesetz, und nach dem Gesetz muß er sterben, weil er sich selbst zum Sohn Gottes gemacht hat“; Blinzler bemerkt zu dieser Stelle S. 244: „Zum ersten und einzigen Mal rücken sie hier mit der Gotteslästerungsklage heraus, die ihrem eigenen Urteilspruch zugrundeliegt“). So scheint mir vor dem jüdischen Synedrium nicht Jesu Messias-Anspruch der eigentliche Grund zu seiner Verurteilung gewesen zu sein, sondern sein viel höherer Anspruch der Gottessohnschaft (im eigentlichen Sinn), auf jeden Fall aber ein messianischer Anspruch, in dem jener auf göttliche Würde mitenthaltend war. Dann war aber nach jüdischer Anschauung Jesu Anspruch in der Tat eine Gotteslästerung, die ein Kapitalverbrechen darstellte. Um den Römer Pilatus für ein Todesurteil zu gewinnen, mußte selbstverständlich dann anders argumentiert werden, wie es Blinzler selbst ja ausgezeichnet darstellt. Die Frage, was der eigentliche Anlaß und Inhalt der „Gotteslästerung“ Jesu gewesen ist, scheint mir auch unabhängig von jener zu sein, welches Strafrecht im jüdischen Synedrium z. Z. des Prozesses Jesu gegolten hat.

Es mögen gewiß machtpolitische Erwägungen, die „Staatsräson“, Jesu „aufreizende“ Lehre u. a. eine Rolle bei seiner Verfolgung mitgespielt haben — die Evangelien legen

davon Zeugnis ab —, den eigentlichen Ausschlag gab m. E. Jesu „gotteslästerlicher“ Anspruch, der Sohn Gottes zu sein. Haben also die Juden — von ihrem Standpunkt aus — nicht bona fide gehandelt, wenn sie Jesus zum Tode verurteilten? Fast muß man diese Frage mit Ja beantworten. Dann bleibt als ihre große Schuld der Unglaube (vgl. Johannesevangelium!), zusammenhängend mit dem furchtbaren Geheimnis der Verstockung Israels, die das eigentliche Mysterium der Heilsgeschichte darstellt (vgl. Röm 9-11). F. Mußner

Worte des Herrn. Jesu Botschaft vom Königtum Gottes. Auf Grund der synopt. Überlieferung zugest. von Heinz Schürmann. (Nachdr. der 3., verb. Aufl., Leipzig 1960. — Freiburg, Basel, Wien: Herder 1961.) 187 S. (Herder-Bücherei. Bd. 89) brosch. 2,20 DM. Schürmanns hervorragender Kurzkomentar zu den Logia Jesu, auf den in dieser Zeitschrift schon zweimal hingewiesen wurde, liegt nun auch in der Herder-Bücherei als Band 89 vor. Daß dieses bedeutende Werk auf diese Weise weiteren Kreisen zugänglich gemacht ist, ist nur zu begrüßen. Denn eine Neubearbeitung auf die Botschaft und Lehre Jesu ist für die Christen und für das Christentum äußerst heilsam. Wir wünschen deshalb dem preiswerten Buch größte Verbreitung. F. Mußner

Trilling, Wolfgang: Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums. — Leipzig: St.-Benno-Verl. 1959. XX, 210 S. (Erfurter Theol. Studien, hrsg. v. E. Kleineidam u. H. Schürmann, 7). kart. o. Pr.

Die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg brachte auch in der Evangelienforschung eine neue Phase. Während nämlich die sogenannte Formgeschichte der Evangelien sich zwischen den beiden Weltkriegen hauptsächlich um „das Evangelium vor den Evangelien“ bemühte — ohne freilich zu abschließenden Ergebnissen zu kommen —, wendet sich ihr gegenwärtiges Interesse vor allem der „Redaktionsgeschichte“ der Evangelien zu. Von protestantischen Exegeten erschienen dazu zwei vielbeachtete Arbeiten, einmal das Buch von H. Conzelmann: Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (Tübingen 1960), dann von W. Marxsen: Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums (Göttingen 1956).

Nun hat der Leipziger Oratorianer W. Trilling, ursprünglich noch Schüler von F. W. Maier, auf Anregung J. Schmidts hin sich in seiner Münchener Dissertation mit der Theologie des Matthäusevangeliums beschäftigt und darüber eine ausgezeichnete Arbeit vorgelegt, die m. E. an methodischer Sorgfalt die beiden vorher genannten Arbeiten übertrifft und einen wesentlichen Fortschritt in der Evangelienforschung bedeutet. Die Ergebnisse dieses Buches gehen nicht bloß die Fachwelt an; auch der aufgeschlossene und geistig wache Seelsorger könnte in diesem Buch wichtige Normen für seine Arbeit und Verkündigung finden! Denn das Mt-Evangelium ist letzten Endes von einem seelsorglich-katechetischen Interesse geleitet!

Was ist das theologische Anliegen des ersten Evangeliums? Trilling bringt es auf den Nenner: es will die Gemeinde des Messias Jesus als „das wahre Israel“ verkündigen. Gewiß ist damit, wie Verfasser im Vorwort bemerkt, „nur ein heuristisch fruchtbarer Sammelbegriff gemeint, dem der gesamte behandelte Stoff nicht streng subsumiert werden kann“, aber die theologische „Tendenz“ des Mt-Evs ist damit richtig angezeigt.

Trilling entfaltet sein Thema in drei Hauptstücken: Die Krisis Israels; Das wahre Israel; Die Tora des wahren Israels. Jedes Hauptstück wird unterteilt in einen exegetischen und einen thematischen Teil. So liebte es F. W. Maier. Es ist in dieser Rezension nicht möglich, die Fülle der vom Verfasser gewonnenen Einsichten auch nur kurz vorzulegen. Man muß das Werk durcharbeiten, um die eigentlichen Konturen des mattheischen Kirchenbildes und seine Bedeutung gerade auch für die Kirche der Gegenwart zu erkennen. In der Zusammenfassung bemerkt Trilling, daß das ganze Mt-Ev „durchweg und konsequent auf Christus hin zentriert“ ist und daß „diese Konzentrierung um Christus in Einklang mit der alttestamentlich-jüdischen Theozentrik gebracht“ ist, wie es sich etwa beispielhaft im Winzergleichnis und der Reichsgottesanschauung desselben zeigt (vgl. dazu S. 47: „Die basileia tou theou ist eine das AT und NT übergreifende Größe“). Diese heilsgeschichtliche Kontinuität nach der Schau des ersten Evangelisten systematisch herauszuarbeiten, bleibt noch eine Aufgabe.

Am Ende seiner Einleitung (S. 5) macht Trilling einige Bemerkungen, die mir sehr wichtig zu sein scheinen und deshalb zitiert seien: „Daß dieses Buch sich aber auch wieder als ‚katholisches‘ Evangelium dadurch bewähren möge, daß Katholiken und Protestanten und vielleicht auch Juden in ihm die Brücken erkennen, die zueinander führen, das kann nur als Bitte an Gott geäußert werden. Es gälte, die Stimme dieses Evangeliums als eine geeignete und sehr selbständige im Konzert der ntl Stimmen von allen Seiten neu zu hören und als kanonisches Zeugnis einer Kirche anzunehmen, die über die Fragen des christlichen Standes, der Rechtfertigung, des Gerichtes und der



Gnade nachgedacht und eigene Lösungen hervorgebracht hat. Ist es nicht ein bedenkliches Zeichen exegetischer Ermüdung, wenn in fast allen neueren Arbeiten zu Mt auf deutscher protestantischer Seite sich die Denkschemata und sogar die theologischen Lösungen auf eine Theologie zurückführen lassen, die aus Paulus entwickelt ist? Ein solches neues Fragen müßte allerdings voraussetzen, daß dieses Zeugnis eben nicht nur das relative Zeugnis einer Lokalkirche ist, sondern seine Autorität und Verbindlichkeit durch die Zugehörigkeit zum Kanon und damit durch das Walten des Heiligen Geistes hat, ohne das es weder Kirche noch ihr Zeugnis noch ein Evangelium des Mt gibt."

Trillings Arbeit über die Theologie des ersten Evangeliums gehört zweifellos zu den besten Dissertationen, die in den letzten Jahren erschienen sind. F. Mußner

Trilling, Wolfgang: Hausordnung Gottes. Eine Auslegung von Matthäus 18. — Düsseldorf: Patmos-Verl. (1960.) 99 S. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift. 10.) brosch. 4,80 DM.

Trillings Auslegung von Mt 18 ist eine kostbare „Nebenfrucht“ seiner vorher besprochenen Dissertation, die bei den gegenwärtigen, auch mit dem kommenden Konzil zusammenhängenden Überlegungen über das Wesen der christlichen Gemeinde eine gute Hilfe sein kann. „Sohnschaft, Jüngerschaft, Bruderschaft, das sind die drei Wesenszüge, die die Kirche nach Mt 18 formieren“ (S. 95). Was diese drei „Wesenszüge“ konkret bedeuten, arbeitet Trilling an Hand des Textes sorgfältig heraus; seine Schrift regt zum Umdenken und zur Besinnung an und sie sollte auch von unseren Predigern beachtet werden, die ihrer Gemeinde vermitteln wollen, was ihr Wesen nach dem Willen Jesu und der apostolischen Überlieferung ist. „Der familienhafte Charakter dieses Kirchenbildes dürfte sein eigentümliches Merkmal sein“ (S. 96). Könnte diese Erkenntnis nicht zukunftsweisend sein? F. Mußner

### RELIGIONSWISSENSCHAFT

Opfer des Wortes. Gebete der Heiden aus fünf Jahrtausenden. Hrsg. von Paul-Werner Scheele. — Paderborn: Schöningh 1960. 288 S. Lw. 12,50 DM.

Eine der wichtigsten Erkenntnisse der Völkerkunde und Religionsgeschichte besteht darin, daß im Leben der Naturvölker wie der großen Kulturvölker das Gebet einen beherrschenden Platz einnimmt. Sei es in der Form der Bitte, des Dankes oder des Lobes, allenthalben bei wichtigen Anlässen des Lebens, an den Wendepunkten des Tages, tritt der Mensch in Zwiesprache mit Gott, von dem er sich abhängig weiß. Sch. beschreibt und vergleicht auf den Seiten 7–85 dieses Beten der Heiden mit dem Gebet des Volkes Israel, dem Gebet Christi und der Christen.

Die Seiten 87–270 bieten Gebete der Heiden der weiten Welt aus fünf Jahrtausenden, die unter die einzelnen Bitten des Vaterunsers gestellt und von daher inhaltlich bestimmt werden. Texte des AT sind den einzelnen Unterabschnitten vorausgeschickt. Ein Quellenachweis dieser reichhaltigen Sammlung formulierter Gebete (S. 270–288) beschließt das Buch. Man ist immer wieder neu erstaunt über die Ausdruckskraft dieser elementaren Gebete, über ihre Lebendigkeit und die Fähigkeit, das Innerste vor Gott auszubreiten, mögen sie auch den verschiedensten Völkern und Zeiten angehören. So bringt diese Sammlung von Sch. die Tatsache von der Kreativität des Menschen und die Wahrheit von den „Zamenkörnern des Logos“ in der weiten Welt neu zu Bewußtsein. H. Groß

Gardet, Louis: Der Islam. (Aus dem Franz. übertr. v. Heinrich Bauer). — Aschaffenburg: Patloch (1961). 185 S. (Der Christ in der Welt. Reihe 17, Bd. 4.) brosch. 3,80 DM.

In einer Zeit, in der der Mohammedanismus in Afrika und Asien eindrucksvolle und beachtenswerte Missionserfolge verzeichnen kann, in der er auch in Europa und Amerika Missionen unterhält, darf der Islam mit seinen 400 Millionen Anhängern gewiß auf erhöhte Aufmerksamkeit rechnen. Das vorliegende Büchlein vermittelt in einer gedrängten, aber doch angenehmen Weise konkreten Aufschluß über ihn, der mit zuverlässigem neuestem statistischem Material unterstützt wird. Nicht nur seine Entstehung, in deren Mittelpunkt der Prophet und das heilige Buch, der Koran, stehen, seine Konsolidierung im Vorderen Orient, seine Auffassung des islamischen Gemeinwesens, seine Dogmatik und Ethik werden hier in knapper und sachgemäßer Form dargestellt, auch seine Kultur und sein Humanismus und der zeitgenössische Islam mit seinen Problemen werden mit großer Sachkenntnis, aufgeschlüsselt nach einzelnen Verbreitungsländern, erörtert. Die Behandlung der Frage nach dem Verhältnis Islam und Christentum beschließt die Darstellung. Der Verf. unterläßt es nicht, auf die Notwendigkeit hinzuweisen, daß Christen mit den Muslim ins Gespräch kommen. Daß wir uns bereiten und in der Lage sind, das Gespräch in einer Zeit, in der entscheidende politische, soziale und wirtschaftliche Umsetzungen in den mohammedanischen Ländern im Gange sind, aufzunehmen, gibt dem anspruchslosen Büchlein von Gardet eine nicht zu unterschätzende Aktualität. H. Groß

Karl Rahner schreibt:

Im deutschen Sprachraum ist rationale und historische Fundamentaltheologie und Apologetik zur Zeit nicht „sehr gefragt“. Es erscheint auf diesem Gebiet zu wenig. Das ist bedauerlich. Denn es gibt nun einmal nach katholischer Lehre eine rationale und historische Vorbereitung des Glaubens, auch wenn die Tat des Glaubens auch dann noch Akt der Freiheit und Gabe der Gnade bleibt.

Insofern ist jeder Beitrag zu diesen Gebieten zu begrüßen, wenn er sachlich, den heutigen Fragestellungen gerecht werdend und lesbar ist. Zu den Grundfragen dieses ganzen Gebietes gehört nun einmal die Frage nach dem Wunder, auch wenn bei diesem Wort mancher in seinem Glauben sich eher bedroht als bestärkt empfinden mag.

Mondens Buch zu dieser wichtigen Frage ist gut. Es arbeitet eine erstaunlich große Literatur auf, es ist allgemein verständlich geschrieben und sucht seine Güte nicht durch esoterischen Tiefsinn zu beweisen. Es gibt auf viele Fragen eine gute und verständliche Antwort. Es betrachtet das Wunder nicht nur unter einem ausschließlich apologetischen Gesichtspunkt, sondern sucht eine wirkliche Theologie des Wunders zu erarbeiten.

Wenn der Leser genau die ruhigen Ausführungen ohne jede Wichtigtuerei liest, wird er merken, daß er nicht selten auf Fragen bessere Antworten erhält (z. B. über das Verhältnis des Wunders zu den Naturgesetzen), als es bisher üblich war. Es ist nur ehrlich und sachlich gerechtfertigt, daß Monden die Wunder, die ihm als Beispiele für seine Wesensanalyse des Wunders dienen, nicht bloß in der fernen Vergangenheit sucht, sondern auch in der Gegenwart.

L. MONDEN

# Theologie des Wunders

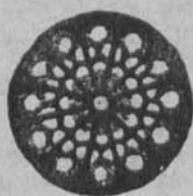
Aus dem Niederländischen  
übersetzt von  
ruth-elisabeth

Großoktav, 358 S., Leinw.  
29,50 DM, Bestell-Nr. 13882

Durch alle Buchhandlungen  
erhältlich

HERDER FREIBURG · BASEL · WIEN

**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



**GLÄSMÄLEREI  
TRIER/MOSEL**

**SAARSTR. 39 · TELEFON 2938**

8., vollständig neu bearbeitete Auflage  
in Kürze lieferbar:

### **R. Grafe, Lektorenbuch**

für die Schul- und Gemeindemeßfeier

Kunstleder ca. 23,80 DM

Halbleder ca. 28,40 DM

Die rasche Folge der Auflagen sind der beste Beweis für die Brauchbarkeit und Notwendigkeit dieses Buches, das in vielen Pfarreien zu einem unersetzlichen Bestandteil des Gemeindedienstes geworden ist.

### **J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

**Trier-Hauptmarkt**

Fernruf 4492

**Anschafts- und Auswahlsendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung**



Spezialhaus für

**Mittelmoselweine**

**R. Lentzen-Deis**

K.-G.

**Bernkastel-Kues**

an der Mosel

**Mehweinlieferant · Weingroßhandlung  
Ausländische · Süße · Mehweine**

In Kürze wird ausgeliefert:

Hugo von St. Viktor

### **Mystische Schriften**

Ausgewählt, aus dem Lateinischen  
übertragen und eingeleitet

von Paul Wolff

Mit einem Anhang: Augustin und  
die Mystik der Viktoriner

Über die Bedeutung Hugos v. St. Viktor  
braucht hier nichts gesagt zu werden.  
Es genügt, darauf hinzuweisen, daß  
Auswahl und Übertragung wie auch  
die kundige Einführung  
ausgezeichnet sind.

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

70. JAHRGANG PASTOR BONUS

Heft 6

November/Dezember 1961

## INHALT

### AUFSATZE

*Alois Winkhofer, Passau*

Theologie und modernes Weltbild

*Dieter Giesen, Bonn*

Geburtenregelung

(II. Teil)

*Richard Laufner, Trier*

Matthiasverehrung im Mittelalter

### KLEINERE BEITRÄGE

*Karl Quirin, Lebach*

Die Anfänge des Hospitals in Münstermaifeld

### BERICHTE

*Johannes Madey, Paderborn*

Die katholische Kirche in Nigeria

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS - VERLAG TRIER

Bibliothek  
Seminar Clericats  
1961



---

Soeben ist erschienen:

Hugo von St. Viktor

## Mystische Schriften

Ausgewählt, aus dem Lateinischen übertragen und eingeleitet von Paul Wolff

Mit einem Anhang: Augustin und die Mystik der Viktoriner

128 Seiten, Leinen 7,80 DM

Über die Bedeutung Hugos von St. Viktor braucht hier nichts gesagt zu werden. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß Auswahl und Übertragung wie auch die kundige Einführung ausgezeichnet sind.

PAULINUS-VERLAG TRIER

---

### *Loewenberg'sche Buchhandlung*

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier-Olewig, Auf der Ayl 34 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Wilh. Breuning, Trier-Olewig, Olewiger Str. 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Liersberg über Trier (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mubner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfinum. — Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

# Theologie und modernes Weltbild

Von Professor Alois Winkelhofer, Passau

Ein Blick in die heutige Theologie zeigt, wie darin vieles in Bewegung geraten ist; neue Fragestellungen, die die Theologie als Ganzes, in allen ihren Teilen und Disziplinen, beunruhigen und zur Umorientierung veranlassen, und auch neue Lösungen, die zugleich theologisches Neuland bedeuten und mehr als das: eine echte Weiterentfaltung des Glaubensgutes, sind allenthalben feststellbar. Das gilt für die biblische wie für die systematische Theologie, und gilt auch für die als konservativste erscheinende Disziplin, die Dogmatik. Traktate, die seit langem „standardisiert“ erschienen, in ihrem Aufbau nicht nur seit Jahrhunderten unverändert, sondern auch kaum antastbar, wie Sakramentenlehre oder Christologie, um von der Ekklesiologie ganz zu schweigen, werden auf einmal wieder neu durchdacht und von anderen Prinzipien her aufgebaut. Und wir gehen nicht fehl, wenn wir behaupten, daß die Impulse zu dieser Entwicklung in unserer Theologie nicht am Schreibtisch und auch nicht in der meditativen Spekulation ihren Anfang und Ansatz haben, sondern von außen her auf die Theologie trafen, sei es daß dies Außen der Raum kirchlichen Lebens ist oder gar die heutige Weltwirklichkeit, mit der es der moderne Mensch, ob Christ oder Ungläubiger, zu tun hat. Diese Bewegung in unserer Theologie gründet nicht zuletzt in einem Gewinn an Wissen des modernen Menschen, ob es sich um ein geschichtliches oder naturwissenschaftliches oder soziologisch-anthropologisches Wissen handelt. Der Mensch von heute schaut von einem anderen Punkt auf der Straße der Geschichte, auf der die Menschheit durch die Zeiten zieht und mit größerer Geschwindigkeit als frühere Geschlechter, auf die Offenbarungswirklichkeit; seine Welt hat sich geändert und mit der Welt sein Weltbild.

## I.

Wir befassen uns zunächst mit den Sachverhalten „Theologie“ und „Weltbild“, um uns dann mit dem Verhältnis der Theologie zum modernen Weltbild zu beschäftigen, von dem die christliche Theologie nach einer gewissen Art und Weise nicht unbeeinflusst bleiben kann, gerade wenn sie echte Theologie sein will. Theologie ist wohl die Wissenschaft von den geoffenbarten Wahrheiten und Wirklichkeiten, ausgeübt von der durch den Glauben erleuchteten Vernunft; sie hat ihre unwandelbaren Prinzipien; aber sie ist zugleich immer Adaption des Glaubenswissens an das jeweilige Heute des Menschen oder den Menschen des jeweiligen Heute. Sonst bleibt sie steril, weil sie nicht Antwort ist, ist tot und setzt sich nicht in Leben

um. Die sogenannte Dogmenentfaltung ist weitgehend ein Prozeß der Adaption der unveränderlichen Wahrheit an die veränderliche geistige Situation und das immer wieder neue Existenzbewußtsein des Menschen. Immer wieder muß sie für neue Menschen in neuen Zeiten die alten Wahrheiten und Heilswirklichkeiten neu formulieren und interpretieren und mehr als das: an ihnen neue Aspekte sichtbar machen. Ein erregender Gedanke, daß die mit dem Tode des letzten Apostels abgeschlossene Offenbarung Christi nun ausreichen und genügen muß und kann, auch wenn die Menschheit noch einen Weg von einer Million von Jahren vor sich hätte, was nicht ausgeschlossen sein mag. Es bedarf kaum eines Wortes darüber, wie schwierig dieser Prozeß ist, dem sich die Theologie immer wieder zu unterziehen hat, und wie langwierig er sein kann. Nicht ganz ohne Grund wurde in etwas überspitzter Formulierung einmal gesagt, die Theologie habe bis heute die Entdeckung Amerikas vom Jahr 1492 noch nicht verarbeitet. Man kann sogar fragen, ob sich die Theologie, wie es Gerhard Krüger in seinem Gesprächsbeitrag zu dem Werk Romano Guardinis „Das Ende der Neuzeit“ formuliert, nicht in der Regel allzu schnell dabei beruhigt habe, daß die Kosmologie der Bibel und des Dogmas „natürlich“ nicht haltbar, aber auch „religiös“ oder „existentiell“ unwichtig, vielleicht sogar störend sei. Kein Zweifel aber, daß es eine Verleumdung der Theologie wäre, ja ein ernstes Mißverständnis derselben, wenn man sagte, es sei ihr Stolz, möglichst nichts sonst als ein aus dem 13. oder 16. Jahrhundert in unsere Zeit mit nicht geringem Kraftaufwand herübergerettetes Museumsstück, ein Petrefakt und Leitfossil aus dem Mittelalter zu sein. Es ist sicherlich zuviel gesagt, die moderne Theologie habe in einer geradezu heroisch zu nennenden Anstrengung versucht, sich den Ergebnissen der neuesten und allerneuesten Entdeckungen anzupassen — wer das behauptet hat, kennt sie nicht! Der hier nicht unbedingt zuständige und, wie es scheint, in keiner Frage, über die er sich ausläßt, zuständige Gerhard Szczeny äußert sich in seinem Buch „Die Zukunft des Unglaubens“, das wohl ganz unverdientermaßen viel Staub aufgewirbelt hat und so ziemlich alles enthält, was ein moderner Mensch aus dem — 19. Jahrhundert gegen die christliche Lehre sagen kann: „Atomlehre, Relativitätstheorie, Evolutionstheorie — alles wird der unter dieser Gewaltmaßnahme in allen Fugen ächzenden Dogmatik einverleibt.“ Gegenüber dieser journalistisch vielleicht ganz nett formulierten, aber sachlich schlechthin aus dem Ärmel geschüttelten leichtfertigen These Szczenys ist die Wahrheit vielmehr die, daß die Theologie diesen Dingen sehr gelassen gegenübersteht und stand und aus innerer Sicherheit heraus immer noch abwartend verharret. Es eilte ihr nicht und eilt ihr nicht, den Anschluß an Thesen und Hypothesen der Naturwissenschaft zu gewinnen, solange diese selber nicht ganz sicher weiß, was sie zu

wissen glaubt oder vorgibt. Theologie als reflektiert formulierte Gottesoffenbarung, konkret immer Theologie einer konkreten Zeit, hat ihr eigenes Entfaltungstempo, das die Verantwortung sowohl gegenüber der geoffenbarten Wahrheit wie gegenüber den Menschen, denen sie zu verkünden ist, bestimmt; sie ist immer Theologie im Werden und kann auch nicht einfach für eine bestimmte Zeit an einem Tag X des Jahres 1961 in einen Prägeapparat geworfen und dann gebrauchsfertig neu bedruckt für ein neues Jahrzehnt herausgezogen werden. Gerade weil sie nicht bloß Echo der Verkündigung, sondern auf ihre Art auch selber Verkündigung ist, bedarf sie immer wieder der Erneuerung; nur so bleibt sie glaubhaft. Diese Erneuerung braucht Zeit und hat ihr geheimes inwendiges Maß. Auch das muß noch gesagt werden: Es ist immer der Geist Gottes, der dabei mitwirkt und den Adaptionsprozeß, von dem wir sprachen, vorantreibt, freilich oft nicht nach kurzschlüssiger Menschenweise, sondern nach Seiner Weise. Nur so konnte Pius XII. von einer besonderen Zeitgemäßheit der Definition der Leiblichen Aufnahme Mariens sprechen. Zeitgemäß aber heißt immer weltbildgemäß.

Was ist es nun mit dem modernen Weltbild, mit dem es die heutige Theologie und eine Theologie, wie wir sie kennzeichneten, zu tun hat? Wie sieht dies Weltbild aus? Zuvor sei freilich noch einmal betont, daß das Thema dieser Ausführungen nicht heißt „Theologie und moderne Naturwissenschaft“, sondern „Theologie und modernes Weltbild“. Das ist etwas Umfassenderes. Atomphysik, Quantentheorie, Relativitätstheorie, die ganze Wissenschaft von der Evolution in Kosmos und Bios, Paläologie, Vorgeschichte und Geschichte der Kulturen der Vorzeit sowie der heutigen Umwelt, der Religionen der Erde usw. sind nur Elemente und Bausteine eines Weltbildes, nicht aber dies selbst. Sie deuten darauf hin, signalisieren es an, ohne damit identisch zu sein. Man braucht sie aber als Elemente eines Weltbildes nur zu nennen, um zu wissen, daß ein Weltbild seiner Natur nach ständigen Verschiebungen und Veränderungen unterliegt und immer vieldimensionaler wird, falls es überhaupt die Fülle neuer Fakten auf- und sich einarbeitet.

Es ist nun eine gewiß viele Schwierigkeiten in sich bergende Frage, was „Weltbild“ überhaupt sei, um davon ganz abzusehen, ob es dem Menschen überhaupt möglich sei, ein „Weltbild“ zu haben. Wir wollen uns nicht mit den verschiedenen Auffassungen desselben belasten, etwa ob Weltbild etwas auf einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen aufbauendes Unvollständiges und immer notwendig Einseitiges sei, also eigentlich kein Bild oder nur der Torso eines Bildes, oder eine bewußte, nur in späten und reifen Zeiten vorkommende Ausformung des Weltverständnisses und der Weltanschauung, ob sie mit Weltanschauung zusammenfalle oder ganz und gar von ihr verschieden sei. Wir wollen auch die Frage beiseite lassen,



ob unsere Zeit einer solchen umfassenden Schau fähig sei, die ein Weltbild voraussetze, und ob es überhaupt, was Heidegger bezweifelt, rechtens ein Weltbild gäbe, oder nur ein naturwissenschaftliches Weltbild. Wir nehmen vielmehr Begriff und Sachverhalt des Weltbildes in einem gewissen unreflektierten und undefinierten Sinn, wie wir ihn immerhin zum Beispiel bei Alois Dempf und Aloys Wenzl und sonst reichlich in der Literatur der Gegenwart vorfinden, freilich nicht ohne zu versuchen, ihn doch etwas präziser und schärfer zu fassen. Danach ist Weltbild das Bild, das sich der Mensch einer Zeit von der Welt, in der er lebt, als einer Summe von Fakten und Dingen macht, und zwar auf Grund dessen, was er von ihr weiß, aus welchen Quellen nur immer, und von ihr auf Grund seines Nachdenkens und Forschens zu wissen meint. Es ist aber mehr als die Summe seines Wissens, sondern vielmehr eine Vorstellung vom Ganzen der Welt und der ihn betreffenden Wirklichkeiten auf Grund der Teile, die er von ihr in der Hand hat. Dies Weltbild, aus dem selbstverständlich einer auch Elemente ausklammert, die er nicht als Tatsachen und Wirklichkeiten anerkennt, und umgekehrt mit Tatsachen und Wirklichkeiten anreichern kann, die nur er dafür hält, kann auch als Summe der Wirklichkeit, freilich zu einem Ganzen ergänzt, verstanden werden, die ein Mensch einer Zeit existenziell gegenwärtig hat und in der er einen besonderen Standort seiner selbst erkennt, anerkennt oder diesen gar als eine Mitte dieses seines Bildes von der Welt erkennt und beansprucht. Dazu gehört ein alles abgrenzender Horizont. Es ist nun klar, daß dem Weltbild immer etwas Subjektives anhaftet, so objektiv seine Elemente und Bausteine gegeben und verwendet werden mögen, daß also jeder Mensch in einer gewissen Weise sein Weltbild hat: noch wichtiger aber ist, daß auf Grund eines je anderen Wissensbestandes und Selbstgefühls einer Zeit jede Zeit auch ein anderes Weltbild hat. So kennen wir ein mythologisches, ptolemäisch-kopernikanisches und Max-Planck-Einsteinsches Weltbild, ein antikes geozentrisches und heliozentrisches sowie ein modernes physikalisches oder naturwissenschaftliches Weltbild. Ein Weltbild kann aber in einer Zeit von jeweils bestimmten Elementen, von naturwissenschaftlichen oder von geschichtlichen Tatsachen, die anerkannt wurden, oder von geographischen oder völkerkundlichen, ja kulturellen Elementen grundlegend bestimmt sein. Irgendwie aber werden immer alle Wissensbestände einer Zeit, und dazu rechnen wir auch die religiösen, ob sie aus der christlichen oder natürlichen Offenbarung stammen, das jeweilige Weltbild mitbestimmen, auch dadurch daß sie bewußt verleugnet werden.

Ein neues Weltbild, gefügt und erwachsen aus ganz neuen Erkenntnissen und Einsichten, kann von erregender und verführerischer Faszination sein, insofern es in besonderer Weise die Welt zur Einheit zu deuten

scheint; es wird dann von den Menschen einer Zeit nicht mehr unregistriert hingenommen, sondern als geradezu sensationell empfunden; es löst ein neues Daseinserlebnis aus, wie etwa die kopernikanische Erkenntnis, daß die Welt nicht geozentrisch sei, und die Entdeckung der Evolution im Bereich des Lebendigen sowie der atomaren Welt. Ein solches Weltbild — es kann auch ein recht flaches „Umweltbild“ sein —, ob wissenschaftlich-naturwissenschaftlich oder philosophisch-metaphysisch, anschaulich oder unanschaulich, mechanistisch oder vitalistisch, religiös oder weltimmanent, ist immer eine Synopse dessen, was eine Zeit an Wissen hat, und stellt immer auch eine Deutung der menschlichen Existenz im Raum dieses gewußten Wirklichen dar. Von daher hat es seine Dynamik und formende Kraft; deswegen ist es an sich schon eine Frage und Antwort zugleich, der sich eine lebendige Theologie stellen muß. Wir können es auch mit einem Wort Guardinis als das „Erkenntnis-, Wirk- und Erlebnisfeld des Menschen“ bezeichnen und sind damit gewiß nicht weit vom wahren Begriff und Wesen dessen entfernt, was wir Weltbild nennen.

Das moderne Weltbild — um uns nun ihm in besonderer Weise zuzuwenden, und das Verhältnis der Theologie zu ihm kurz zu umreißen —, das tatsächlich eine hohe Faszination für den Menschen der Gegenwart besitzt, ist charakterisiert durch eine geradezu verwirrende Fülle von Fakten und Wirklichkeiten, die es mit seinem Horizont umschließt. Vor allem sind es naturwissenschaftliche, astronomische, physikalische und biologische Fakten, die dies Weltbild als ein (erstens) vorwiegend naturwissenschaftliches bestimmen und ein neues Existenzbewußtsein des Menschen in einer fast unendlich erweiterten Welt bewirken. Dies Weltbild ist so sehr von der naturwissenschaftlich erfaßten Wirklichkeit geprägt, daß wir Heutigen immer in Versuchung sind, das naturwissenschaftliche Weltbild als das heutige Weltbild zu bezeichnen und davon abzusehen, was Philosophen und Theologen, Gläubige und Ungläubige in das heutige Weltbild einzubringen haben. Es stellt, wenigstens dem äußeren Anschein nach, das Gegenstück zu einem mythischen Weltbild dar, dem ersten Versuch, das natürliche oder Umweltbild geistig zu erhöhen bzw. die erkannten und wahrgenommenen Wirklichkeiten zu einem Ganzen zu deuten, das mit dem Menschen etwas zu tun hat.

Diesem naturwissenschaftlich bestimmten Weltbild von heute ist es (zweitens) eigen, daß es seine Horizonte zeitlich und räumlich ungeheuer hinausgeschoben, ja um eine ganze Dimension erweitert hat. Durchmesser und Weite des Kosmos macht nach heutigen Schätzungen etwa 10 bis 15 Milliarden von Lichtjahren aus. Dieser Kosmos ist, wie man annimmt, in einer explosionsartigen Expansion mit teilweiser Lichtgeschwindigkeit begriffen und dehnt sich seit etwa 10 Milliarden von Jahren ständig aus. Zeitlich und geschichtlich

sehen wir immer weiter hinunter in die Vergangenheit, in Vorgeschichte und Urgeschichte; auf einem immer weiteren Weg sehen wir das Menschengeschlecht aus einer immer gewaltigeren Zeitentiefe in die Gegenwart heraufkommen und datieren das Alter der Menschheit bereits auf etwa eine Million von Jahren, das Leben in dieser Welt überhaupt aber auf 4 bis 5 Milliarden von Jahren. Aber nicht nur in der Vertikalen, auch in der Horizontalen hat sich unser Blickfeld und demgemäß auch unser Weltbild geweitet; das heißt, daß wir mehr und Bewegenderes von den Menschen anderer Rassen und Religionen, Kulturen und Kulturn wissen als Frühere und all das in seiner Eigenständigkeit, so vorläufig wie nur immer, anerkennen müssen. Wir haben angefangen, mit diesen Menschen Haut an Haut zu leben und sie haben angefangen, unser geistiges und politisches Schicksal mitzubestimmen. Dazu hat sich unser Horizont auch nach innen erweitert. Das Wort des heiligen Augustinus vom Menschen als *grande profundum nimis* haben uns Tiefenpsychologie und Psychoanalyse — und nicht sie allein — mit neuen Inhalten erfüllt. Nebenher sei auch gesagt, daß sich zunehmend ein neues Tatsachenwissen um Dinge zwischen Himmel und Erde, von denen sich der Verstand nichts träumen läßt, durchsetzt, um Dinge, die dem Gebiet der Parapsychologie und des Okkultismus angehören und wieder ernst genommen werden. Es ist nicht zuviel gesagt, daß die Horizonte unseres Weltbildes, weit hinausgeschoben, uns im Ungefähren und Unanschaulichen verschwimmen.

Dies neue Weltbild ist (drittens) wegen seiner radikalen Unanschaulichkeit in sovieler Hinsicht völlig neuartig gegenüber Weltbildern früherer Zeiten. Wir denken nur an die Doppelnatur des Lichtes, an das Verhältnis von Materie und Licht, das vierdimensionale Beziehungssystem, in dem sich nach der Einsteinschen Relativitätstheorie alles bewegt, an die Frage der Diskontinuität der Bewegung, die Plancksche Quantentheorie und an Heisenbergs Unschärferelation. In diesem Weltbild und durch dieses sind alle Begriffe gefährdet, mittels deren man früher ein Weltbild aufbaute, wie Substanz und Akzidens, Materie und Form, Person und Ursache, Freiheit und Bedingtheit, und es ist leicht einzusehen, daß das alles mit Theologie etwas zu tun hat. Löst dies Weltbild nicht alle Wirklichkeit in Funktion, in Vollzug auf?

Endlich aber — und damit kommen wir wohl zu dem im Rahmen unseres Themas wichtigsten (vierten) Charakteristikum dieses neuen Weltbildes — ist es durchgängig menschenbezogen wie keines zuvor. Der Mensch von heute sieht die Welt auf sich bezogen; er weiß, es ist seine Welt, wie nie zuvor. Ja, Guardini sagt, diese Welt stehe als Objekt in einer Weise zur Verfügung, wie es bis jetzt noch nicht der Fall gewesen sei. Sie habe einen Charakter viel größerer Beweglichkeit, Bild-

barkeit und Potenzialität als zuvor und lade den Menschen als Subjekt gleichsam ein, diese souveräne Macht zu ergreifen; „sie appelliert genauer gesagt an diejenigen Menschen, der es sich zutrauen kann, sie zu ergreifen, während sie alle anderen dazu verurteilt, Objekte zu werden“. Wir wollen diesen Singular nicht überhört haben, an einen Menschen appelliere diese Welt, sie zu ergreifen, und kommen darauf noch einmal zurück. Der Mensch von heute also sieht diese seine Welt in einer einzigartigen Verfügbarkeit für ihn und das um so mehr, als er sie schon weitgehend geformt und umgeformt, durch Organisation, Technik und Kultur umgeschaffen hat, und in diese verfügbar gewordene Welt gehört der Mensch selber hinein. So zeichnet sich die von Guardini, aber auch von Gerhard Krüger mit anderen Worten ausgesprochene kommende Möglichkeit ab: „Die im Zug der Geschichte ‚kommende Möglichkeit‘ ist in der Tat die, daß ungeheuerer unmenschliche Apparate entstehen, die von wenigen Führern gelenkt werden.“

Somit liegt (fünftens) in diesem Weltbild ein Element der Drohung und eine große Gefahr. Wir können uns ihm nicht ohne Unbehagen gegenüberstellen. Es gefährdet den Menschen nach seinem physischen wie geistig-personalen Sein, gerade weil es zu ihm gehört, alles einschließlich des Menschen „verfügbar“ zu sehen. Immer war die Atomkraft und Elektrizität da; immer geschah Kernspaltung und Kernverschmelzung, aber sie waren dem Menschen nicht zu Handen, der sich ihrer nun zum Ausbau seiner Machtpositionen bedient und sie auch unter diesem Gesichtspunkt sieht. So fordert dies Weltbild dem Menschen Wachsamkeit und Mißtrauen, Vorsicht und Verantwortung ab. Das antike Weltbild gab dem Menschen eine Herberge; fest wie ein unverrückbarer Rahmen, wie ein unzerbrechliches Himmelsdach schienen sich über ihm die neun Kuppeln aus durchsichtigem Stoff, an dem er die Sterne befestigt glaubte, zu wölben. Heute ist diese Welt, nach innen erweitert nicht weniger als nach außen, bis ins Atom ausgedehnt und aufgebrochen, im Ganzen ein dahinstürzendes Gebilde, das sich dem Menschen verfügbar machte mit all dem, was an Energie, Geheimnissen und Funktionen und irrationalen Strömungen, die untergründig wie Urströme und reißend ihn bewegen, im Menschen ist, und sich jenem in besonderer Weise verfügbar macht, der um sie weiß — heute ist diese Welt kein bergendes Haus, kein fester Rahmen mehr für den Menschen, sondern vielmehr etwas, mit dem er zu leben gezwungen ist, und zwar auf Gedeih und Verderb, eine gefährliche Nachbarschaft, voll unheimlicher Möglichkeiten, die er bewältigen, bändigen, zähmen, abwehren und in Dienst nehmen muß. Fast erfüllt sich auf eine naturhafte Weise jetzt, was im Hebr 13, 14 steht: „Wir haben hier keine bleibende Stätte“, und was 2 Petr 1, 14 zu lesen ist: „Das irdische Zelt wird schon abgebrochen“ —, weil es schon aufgebrochen ist.



Es kann gar nicht anders sein, als daß sich der Mensch, der in diese Welt gehört, auch anders sieht und sehen muß als in den Zeiten des ptolemäischen Weltbildes. Unter der Linse dieses Weltbildes, in dem er sich in seiner radikalen Bedrohtheit erfährt, wird er einerseits, als Menschheit und Einzelmensch, kleiner als ein mikroskopisches Lebewesen, ja schrumpft er fast zum geometrischen Punkt zusammen und dies Los teilt die ganze Erde, dies Stäublein im Kosmos, mit ihm. Andererseits wächst er ins Riesenhafte, wenn er sich als Mitte, ja als Subjekt seines Weltbildes mit diesen ungeheuer hinausgerückten Horizonten nimmt, als tätige und erkennende Mitte, die tatsächlich diese Welt mit all ihrer Fülle von Fakten in sich zusammenfaßt. Dies Weltbild entspricht seinem Erkenntnisfeld, das weitgehend schon sein Erlebnisfeld ist; in der Weltraumfahrt ist schon der Anfang gemacht, diese Welt in, wenn auch im Verhältnis zum Ganzen selbstverständlich immer sehr bescheiden bleibenden Grenzen, zum Wirkfeld des Menschen zu machen. Wie sein Weltbild von einer radikalen Neuartigkeit ist, so ist auch seine Existenz in dieser Welt von einer Neuartigkeit, die er sich erst nach und nach ins reflexe Bewußtsein zu rufen vermag. Er sieht sich als Glied einer organismisch-biologischen Reihe aus Zeitentiefen heraufkommend, von denen er vor 100 Jahren noch kaum eine Ahnung hatte; er weiß sich eingeflochten in das Gesamtsein des Kosmos, als ein wahrhaft kosmisches Wesen also, das wohl auf dieser Erde seinen Stand hat, aber das vielfältigste Einwirkungen aus dem Ganzen seiner Welt erfährt und, eins mit ihr, auch registriert und immer weiter und planmäßiger in den Kosmos hineinzuwirken versucht. Er weiß dazu um seine Eingebundenheit in die Geschichte der Vergangenheit und derer, die im Kommen und Werden ist. Er erfährt täglich, wie er in ein System der Relativität, in ständig wechselnde Konstellationen einbezogen ist, davon bestimmt und davon auch versucht wird, sich in existenzialistisch verstandener Relativierung nur mehr als Funktion, als Welle im dahinströmenden Ganzen, als Wirkung und Ergebnis der jeweiligen Umstände und Situationen zu verstehen, keiner bleibenden Norm mehr verpflichtet und seine eigene Selbstidentität in Frage stellend. Leicht mag er dann auch die Offenbarungswahrheiten als Ausdruck eines anderen Weltbildes deuten, Ergebnis gewandelter Perspektiven und als „Mißverständnisse einer naiven Daseinsinterpretation“ (Szczyński).

Das ist das moderne Weltbild; das ist der Mensch, der diesem Weltbild entspricht und wir können der heutigen Theologie aufs Ganze besehen wohl bescheinigen, daß sie, entgegen den Feststellungen Szczyńskys, diesem hochexplosiven Gemisch existenzieller Fakten, diesem spannungsgeladenen Konzept kosmischen Ausmaßes nicht übertrieben elastisch, aufgeschlossen und antwortfreudig gegenübergestanden sei; man kann sie mit Karl Rahner — er bezieht sich vor allem auf die Dogmatik —

sogar wenig „originell“ nennen. Aber umgekehrt ist doch viel der Arbeit, der Auseinandersetzung mit diesem neuen Weltbild, wenn auch in mittelbarer Weise, versucht, ja geleistet worden; vor allem in der Exegese, die sich für die Deutung der Urgeschichten der Genesis, aber auch der Hintergründe des Neuen Testaments des Wissens um frühere Weltbilder als eines Schlüssels zum Verständnis der Texte zu bedienen sucht. Einen radikalen Versuch, die Offenbarung, wie sie in der Heiligen Schrift niedergelegt ist, aus der Weltbildgebundenheit ihrer ersten Niederschrift zu lösen, haben wir in der Bultmannschen Entmythologisierungstheologie, die freilich von der, wie Karl Jaspers darlegt, falschen Voraussetzung ausgeht, das Weltbild des Neuen Testaments sei mythologisch. Genannt seien auch die nicht immer geglückten Versuche der Nouvelle Théologie, auf die sich die Enzyklika Humani Generis bezog. Wir erwähnen auch die weltbildvergleichende Methode, die Albert Mitterer in die Thomas-Forschung eingeführt hat. Naturwissenschaftler wie Theologen greifen das Problem auf, wie Armin Müller, Pascual Jordan, Friedrich Dessauer auf der einen, Daniélou, Lubac, Michael Schmaus und Karl Rahner, wenn auch kaum in formeller Weise, auf der anderen Seite. Auf evangelischer Seite verdient eine besondere Erwähnung Heinz-Horst Schrey, Weltbild und Glaube im 20. Jahrhundert.

Es kann nicht geleugnet werden, daß auch in der Dogmatik, diesem naturgemäß beharrendsten Teil der Theologie, sich die Dynamik des neuen Weltbildes bemerkbar macht, das ja eine Veränderung der Position des Menschen im Ganzen bedeutet und damit auch eine Öffnung neuer Perspektiven auf das Offenbarungsgut.

## II.

Wenn die Theologie als solche gegenüber dem modernen Weltbild eine Position bezieht, so hat sie verschiedene Feststellungen zu machen. Deren erste ist, daß die christliche Offenbarung, in der Theologie formuliert, nicht an den verschiedenen Weltbildern hängt oder hing. Die Theologie ist eine auf andere Quellen gestützte Wissenschaft als die moderne Wissenschaft, die das heutige Weltbild begründete; sie ist ihr gegenüber autark. Ihr Wesen ist es, mit übernatürlichen und also geoffenbarten Wirklichkeiten zu tun zu haben, die daher aus keinem Weltbild abgeleitet werden noch in eines aufgehen können, obwohl sie weltbildbestimmend werden können. Dogmen, Offenbarungswahrheiten können daher mit dem Wandel des Weltbildes, in dessen Sprache und Terminologie sie ausgesprochen wurden, nicht verloren gehen. Die Gründe, die Szczesny für seinen Satz, die kirchlichen Dogmen seien nur Mißverständnisse einer naiven Daseinsinterpretation,

anführt, haben mit dem modernen Weltbild überhaupt nichts zu tun; diese könnte jeder antike Philosoph von Aristoteles bis Celsus schon dagegen haben.

Dazu ist zu beachten, daß in Wirklichkeit kein Weltbild je ganz überwunden wird; das moderne Weltbild ist nicht schlechthin eine Überwindung und Aufhebung des antiken mythologischen oder mittelalterlichen Weltbildes. „Überwundene“ Weltbilder treten immer nur in den Hintergrund, aber leben und wirken noch weiter und behalten ihren existenziellen Rang. Auch für den ausgekochtesten Vertreter der Auffassung der Welt als einem vierdimensionalen Beziehungsgebilde mit Billiarden von Gestirnen und 10 Milliarden Lichtjahren Ausdehnung geht wie für Abraham und die alten Griechen die Sonne noch unter und auf; auch er ist nicht dagegen gefeit, einen Sonnenaufgang grandios zu finden und von ihm zu hohen Gefühlen hingerissen zu werden, obwohl er weiß, daß die Sonne nicht „aufgeht“, und es auch existenziell vollzieht, daß dies Phänomen im Ganzen des Kosmos nicht einmal soviel bedeutet wie die Bildung einer Schuppe auf der Kopfhaut. Es bleibt zumindest eine „Bedeutsamkeit“ des überwundenen Weltbildes, das immer noch auf etwas hindeutet, das damit gar nicht identisch ist und eben doch damit ausgedrückt wird. Das bleibt, auch wenn einmal die weltbildbedingten Begriffe und Worte darauf nicht mehr zutreffen. So wäre es von vornherein falsch, mit den weltbildbedingten Begriffen und Anschauungen auch das damit Ausgedrückte, in unserem Falle die geoffenbarten Wahrheiten und darauf aufbauenden Erkenntnisse für abgelöst zu betrachten. Wenn wir zum Beispiel heute auch wissen, daß es keine Geographie der eschatologischen Orte mit einem Oben und Unten gibt, Sachverhalte, mit denen die Heilige Schrift und die Theologie bis heute operierte, so bleibt doch dies „Oben“ Gottes und der Lichträume der Ewigkeit so wahr, wie das „Unten“ Satans und seiner Finsternisse. Wir können in unserem Weltbild mit den bisherigen Begriffen von Oben und Unten nichts mehr anfangen, aber deswegen ist weder Gott und der Himmel oder die Hölle und Satan in Frage gestellt. Oben und Unten in der Sprache der Schrift sind keine Bilder, sondern weltbildbedingte Begriffe, die sowohl die thronende Herrlichkeit Gottes wie die scharfe Scheidung zwischen ihm, dem Licht und der Finsternis zum Ausdruck bringen. Und so handelt es sich um Bilder und Einkleidungen auch nicht in den ersten Kapiteln der Genesis, wenigstens vom heiligen Verfasser her gesehen; die Hagio-graphen haben nicht eben diese Darstellungsweise gewählt, um etwa Wahrheiten für ihre Zeitgenossen faßlich und eingängig darzubieten, die sie selber auch ohne diese Einkleidung erkannt hätten; sie waren vielmehr genau so weltbildgebunden wie ihre Leser und wollten Wirklichkeiten darstellen und überliefern, Fakten; so nahmen sie sogar aus Umwelt-

mythen ein Wort, einen Begriff, um ein Faktum mitzuteilen, etwas auszudrücken, für das ihre Sprache kein Wort hatte. Man darf nicht einfach, was weltbildgebunden damals ausgesagt wurde, auch inhaltlich und sachlich streichen; sonst endet man bei einer völligen Auslaugung des Schöpfungsberichtes.

Wenn somit die christliche Offenbarung als solche bezüglich ihrer Glaubwürdigkeit — sie stammt ja schon von ganz anderer Quelle — nicht an den verschiedenen Weltbildern hängt, in deren Sprache sie ausgedrückt wurde, so steht und fällt sie auch nicht mit ihnen. Im übrigen zeigt sich bei näherem Zusehen, daß immer nur unverbindliche Ausgestaltungen der Offenbarungslehre, auch in der Theologie, als weltbildgebunden bezeichnet werden können; sie selber ist in ihren zentralen Aussagen davon frei; der Satz, daß Christus der Sohn Gottes ist, war so wenig weltbildgebunden wie der Satz, daß Alexander der Große der Sohn Philipps von Mazedonien war. Daß Christus wiederkommt, zu richten über die Lebendigen und Toten, ist keine weltbildgebundene Aussage, wohl aber die Schilderung der Art und Weise der Wiederkunft in den Parusiereden des Herrn und in der Apokalypse, wo alles nach dem Bühnenbau der antiken Welt gesehen und dargestellt ist. So bleibt die Wahrheit und die geoffenbarte Wahrheit unberührt vom Wechsel der Weltbilder und der weltbildbedingten Sprache.

Das hindert uns nicht, fürs zweite festzustellen, daß die Theologie zum modernen Weltbild in fruchtbarer Partnerschaft stehen und von ihm, selbstverständlich vom Heiligen Geist geführt, zahlreiche Anregungen zur Entfaltung der geoffenbarten Lehre und Wahrheit empfangen kann. Theologie ist ja nicht einfach Wiedergabe und Formulierung der Offenbarung, sondern Auseinandersetzung des menschlichen Verstandes mit ihr. Man darf wohl sogar sagen, daß kein Weltbild der Vergangenheit theologisch so trüchtig war wie das moderne, eben weil es mehr wissenschaftliche Wahrheit enthält als jedes andere. Da ist, um wieder ein Beispiel zu bringen, die Wahrheit, daß Christus nach dem Epheserbrief das Haupt der ganzen Schöpfung ist und ein kosmisches Amt inne hat. Das wird uns deutlicher, wenn wir sehen, wie der Mensch, den das moderne Weltbild zeigt, ein kosmisches Wesen, eingeflochten ins Ganze der Welt, von einem aus Wissen und Technik immer höher aufgetürmten Sockel ausschauend den ganzen Kosmos zu seinem Erlebnis- und Erkenntnisfeld, wenn nicht gar innerhalb immer noch engezogener Grenzen, auch zu seinem Wirkfeld macht. Diese Menschheit ist es, die Christus, das Haupt der Schöpfung, als seinen geheimnisvollen Leib anzieht und durch die er wirkt. Wenn schon diese Welt immer verfügbarer wird und an jenen Menschen appelliert, der es sich zutrauen kann, sie zu ergreifen, wer soll dann dieser eine (im Singular!) sein, der



es sich zutraut, wenn nicht Er, der wahrer Mensch ist und allen Gläubigen im Geist leibhaft verbunden?

Umgekehrt aber kann es vorübergehend auch ein anderer sein, der „Herr“ und „Gott dieser Welt“ samt seinem Knecht, dem Antichrist; es kann sein, daß auch er einen Menschen, den „Sohn des Verderbens“ hat, der nach dieser verfügbar gewordenen Welt greift, um sie mit allem, was in ihr ist, insbesondere mit den Menschen zu seinem Objekt zu erniedrigen. Ist es nicht auch eine weltbildbedingte und gerade deshalb nicht falsche Auslegung, die heute Heinrich Schlier der Gestalt des Antichrist gibt, wenn er ihn als Exponenten einer bösen weltumspannenden politischen Macht versteht, mit einer Machtentfaltung, die erst in einer völlig verfügbar gewordenen Welt möglich ist. Andererseits ist es uns Heutigen nicht mehr möglich, wie noch Newman das „Aufhaltende“ und „Hemmende“ aus 1 Thess als den römischen Staat oder dessen Nachfolger zu verstehen, weil wir sehen, wie auch der Staat heute schon verfügbar geworden ist und nicht mehr in sich selber schon eine Ordnungsmacht bedeutet.

Um die große Anregung, die vom modernen Weltbild auf die Theologie ausgeht, weiter zu belegen, ließe sich verweisen auf die ganze anthropologisch-kosmische Theologie Teilhards de Chardin, der die Wahrheit vom kosmischen Christus und der kosmischen Stellung des Menschen ernst nimmt. Es ließe sich verweisen darauf, wie der Mensch kraft seiner kosmischen Stellung und kraft seiner leibhaften Verbundenheit mit dem Haupte der Schöpfung, Christus, dem Menschen schlechthin, nun auch die *gloria Dei formalis*, die er als Vernunftwesen zu leisten berufen ist, neu verstehen kann, in der er sich zum Sprecher der ganzen unvernünftigen Kreatur macht; das ist keine leere Forderung mehr an ein Geschöpf, das weiß, daß es den ganzen Kosmos durchforscht hat. Ist es aber dann nach dem Prinzip der Sparsamkeit, nach dem man nicht unnötig neue Faktoren zur Erklärung in die Theologie einführen soll, nicht überflüssig, auf anderen Gestirnen noch menschenähnliche vernunftbegabte Wesen anzunehmen — eine Frage, die das moderne Weltbild, nach dem Millionen anderer Sterne wahrscheinlich die Voraussetzungen für die Entfaltung von Leben und hochentwickelten Lebensformen bieten, aufgeworfen hat und der sich vor einigen Jahren, als die „Fliegenden Untertassen“ aktuell und akut waren, so bedeutende Theologen wie Michael Schmaus und Philipp Dessauer stellten? Wir begreifen heute Christus, der ein kosmisches Amt inne hat und mit der Menschheit geheimnisvoll verbunden ist, als ein Geschöpf, das fähig ist, gegenüber der ganzen vernunftlosen Schöpfung stellvertretend die *gloria Dei formalis subjectiva* zu leisten, und zwar in einer Tiefe und in einem Umfang, daß es, theologisch gesehen, anderer Wesen auf anderen Welten nicht mehr

bedarf, um diese Sinngebung gegenüber der Schöpfung zu vollziehen, wie denn auch die Offenbarung nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür bietet, daß solche Wesen außer dem Menschen und den Engeln existierten.

Spendet weiterhin nicht gerade dies Weltbild der Lehre der Offenbarung und Theologie Applaus, daß zu jedem Heilsakt, ja zu jeder Gehorsamsleistung gegenüber Gott und dem Gewissen in schwierigeren Entscheidungen ein Einfluß von oben her, die Gnade Gottes notwendig sei? Wir wissen doch jetzt, in einem wie hochpotenzierten Einflußfeld der Mensch jeweils steht und welche weittragenden, ja geschichtlichen Folgen sein Handeln und Nicht-handeln in jedem Falle hat. Immer bewegt er Geschichte und bewegt Geschichte ihn, wenn er handelt. Dabei gilt das Wort von Clemens Münster: „Der Mensch ist frei, aber der Geschichte nicht mächtig.“ Wie soll er da aus eigener Kraft immer richtig entscheiden können und nicht der Gnade dazu bedürfen? Das moderne Weltbild hilft ihm, sich richtig zu verstehen und von daher die Notwendigkeit der Gnade zu jedem Heilsakt zu begreifen, den er zu vollziehen hat.

Wir wollen uns nun noch der geschichtlichen Komponente des modernen Weltbildes zuwenden, um seine Bedeutsamkeit für die Theologie aufzuzeigen, und sehen uns damit heilsgeschichtlichen Postulaten gegenüber, die nie so klar gestellt wurden. Mit der Schrumpfung der Erde durch die moderne Verkehrstechnik und die heutigen Nachrichtenmedien sind Völker in eine unmittelbare Nachbarschaft zu uns getreten, die noch Heiden sind und von Christus existenziell wohl zu einem großen Teil noch nichts erfahren haben. Sie zeigen Religionen und Kulte, die durchaus nicht nur Kadaver abgestorbener Religionen, sondern sehr lebendige und virulente Formen der Beziehung zu Gott sind. Es handelt sich um Millionen, ja um Milliarden von Menschen, und sie sind nur ein kleiner Teil der Billiarden, die vor Christus auf die Welt kamen und wieder dahingingen. Für uns Theologen ist gewiß die Heilsnotwendigkeit der Taufe für die Menschen vom Zeitpunkt der Promulgation des Evangeliums ab eine unverletzliche und unaufgebbare Wahrheit; aber wir sehen uns heute gezwungen, in diesem Dogma — wir brauchen kein neues! — etwas wie einen noch nicht überbauten Teil eines Grundrisses ausfindig zu machen, damit sich auch für Milliarden ungetaufter Menschen, auch ungetaufter Kinder, vor und nach Christi Geburt, noch ein Weg zum Heil offen zeige; wir müssen die Heilspotenz der Begierdetaufe ausgeweiteter sehen als in der frühchristlichen Zeit, wo man die Menschheit im wesentlichen im Mittelmeerraum angesiedelt glaubte und meinte, diesen Raum missionarisch bald bewältigt zu haben; Pius XII. redet denn auch schon von einem heilbewirkenden „dunklen Sehnen“, das genüge. Wir müssen in einer neu gesehenen und räumlich wie zeitlich größeren Welt nicht bloß

die Möglichkeiten des Inkrafttretens der Taufersätze von Begierde- und Bluttaufe ungeahnt stärker ausdehnen, sondern auch die Promulgation des Evangeliums, von der im Dogma von der Heilsnotwendigkeit der Taufe als Voraussetzung die Rede ist, lebendiger und elastischer, als eine existenzielle interpretieren. Ähnlich steht es mit der definierten Wahrheit von der Heilsnotwendigkeit der Kirche. Das heutige Weltbild zwingt uns zu einer sehr sorgfältigen Interpretation dieses Prinzips, das von der Kirche selber nie starr und eng ausgelegt worden ist. Dringender als je empfinden wir vor allem, daß eine theologische Konzeption möglich sein muß, die auch eine lichtere Aussicht auf das Heil der Menschen vor Christus gewährt.

Wir müssen eine heilsgeschichtliche Konzeption gewinnen, die den ganzen Weg der Menschheit umfaßt, ihren Heraufstieg ins Heute und ihren Weiterweg bis zu jenem Tag, an dem Christus, das Haupt der Schöpfung von Anfang an, der kosmische Christus also, den „letzten Feind besiegt“, sein Reich vollendet und es dem Vater übergibt. Das Weltbild von heute, diese existenzielle Synopse allen Wissens, das der Mensch heute von sich selber und seiner Welt hat, die zugleich eine Deutung seiner eigenen Position in der Schöpfung ist, läßt uns erfahren, wie da die Menschheit aus einer Zeitentiefe von einer Million von Jahren heraufpilgert, eine Menschheit, die am Beginn ihres Weges die Verheißung eines Heilbringers und eines neuen Heils empfangen hat und von Gott nicht nur auf den Weg zu diesem Heil gesetzt, sondern auf diesem Weg auch ununterbrochen, wenn auch auf vielerlei Weise, geführt wurde; es läßt nicht mehr zu, anzunehmen, daß diese Zeiten, von den letzten zweitausend Jahren abgesehen, im wesentlichen Zeiten ohne Gnade gewesen seien. Unter dem Eindruck der neuen vorgeschichtlichen Fakten hat denn auch die Idee einer *ecclesia ante ecclesiam* und einer *ecclesia ab Abel* in der Theologie wieder Leben gewonnen und mit ihr auch die Idee eines *Christus ante Christum*. Wir können nun nicht mehr in einer großartigen Vereinfachung diese Menschen abschreiben, so klar wir wissen, daß die Fülle des Heils erst mit Christus kam.

Alles das sind Beispiele für die fruchtbare Partnerschaft, in der Theologie und modernes Weltbild stehen, und für die vielfältige Anregung, die die Theologie vom heutigen Weltbild her empfängt, so gewiß es bleibt, daß die christliche Offenbarung mit einem Weltbild nicht steht und fällt, und so notwendig die immer neue und zeitgemäße Ausformung der Theologie im Gespräch mit dem jeweiligen Weltbild ist. Die Theologie braucht eine solche Partnerschaft nicht zu fürchten; vor allem dann nicht, wenn sie um die daraus erwachsende Versuchung weiß, die ewige Wahrheit vom jeweils relativen Weltbild her zu relativieren. An sich aber ist weder das moderne Weltbild für die Theologie noch die Theologie für das

moderne Weltbild eine Gefahr. Die Theologie muß die Aufgabe erkennen, die ihr gestellt ist, nämlich die Wahrheit nicht bloß zu bewahren gegenüber einer Versickerung und Auflösung in ein neues Weltbild hinein, sondern sie auch nach Möglichkeit in die Begriffe eines neuen Weltbildes umzuprägen, das heißt: sie neu durchzudenken und in ihrer lebendigen, für alle Zeiten berechneten Struktur noch feiner und schärfer zu erfassen. Es wird dabei unvermeidlich sein, daß sich die Position der Gestirne der Wahrheit am Himmel der Theologie ständig etwas verschiebt und manche Wahrheiten zeitweise an den Rand der Sicht geraten; aber sie dürfen nicht ganz untergehen oder gar erlöschen. Vor allem aber wäre es Aufgabe der Theologie, ihren Beitrag zur Ausformung eines christlichen Weltbildes zu leisten und dem Menschen eine Position zu bewahren und zu vermitteln, von der aus er die ewigen Wirklichkeiten Gottes, der sich in Christus geoffenbart hat, nicht bloß ständig im Auge hat, sondern auch als die größten Wirklichkeiten anerkennt, so eindrucksvoll auch die natürlichen Elemente und Bausteine sein mögen, aus denen das moderne Weltbild gefügt ist. Die Theologie hat noch eine große Aufgabe vor sich, wenn sie all die Anregungen, Aufgaben und Impulse, die ihr vom modernen Weltbild her zugehen, auch verarbeiten will. Große Entwürfe und Konzeptionen stehen noch aus; aber sie werden nicht ausbleiben; denn die Auseinandersetzung mit dem modernen Weltbild, das Gespräch der Theologie mit ihm hat bereits begonnen, und es muß weitergeführt werden, wenn sich die Theologie mit ihrer Aufgabe der Adaption des Glaubenswissens an das jeweilige Heute des Menschen nicht selber mißverstehen will. Jedenfalls hat sie seit der Entdeckung Amerikas im Jahr 1492 nicht geschlafen und schläft auch heute nicht.



# Geburtenregelung

Von Gerichtsreferendar Dieter Giesen, Bonn

## II. Teil

### (2) Der eheliche Verkehr in der unfruchtbaren Periode der Frau

Diese nach Knaus und Ogino benannte Methode hat erst nach 1930 an Bedeutung gewonnen, als sich die römisch-katholische Kirche zu ihren Gunsten aussprach<sup>104</sup>. Diese Methode macht deutlich, daß es in der Ehe um zwei Ehezwecke geht: um den *finis prolem generandi* und den *finis personalis*. Seit Knaus und Ogino in den zwanziger Jahren die Lehre von den zyklischen Schwankungen der weiblichen Fruchtbarkeit entwickelt haben<sup>105</sup>, hat man nämlich erkannt, daß die Frau nur etwa an rund acht Tagen des Monatszyklus in der Lage ist, ein Kind zu empfangen (Knaussche Regel). Der *finis prolem generandi* läßt sich folglich nur an wenigen Tagen verwirklichen, während demgegenüber die Verwirklichung des *finis personalis* von der Natur nicht auf bestimmte Tage begrenzt ist. Nicht jede körperliche Vereinigung ist also *actus naturaliter per se aptus ad proles generationem*, wohl aber ist jede körperliche Vereinigung *actus naturaliter per se aptus ad mutuum adiutorium et sedationem concupiscentiae*. Die Verwirklichung des *finis personalis*, der ehelichen Vereinigung *sedationis concupiscentiae causa* ist damit auch ohne gleichzeitige Eignung des Aktes *ad proles generationem* möglich und naturgemäß. Nach in allen christlichen Bekenntnissen ungeteilter Ansicht handeln daher Eheleute, die auch an unfruchtbaren Tagen der Frau miteinander verkehren, nicht gegen die sittlichen Grundsätze der christlichen Lehre. *Neque contra naturae ordinem agere ii dicendi sunt coniuges, qui iure suo recta et naturali ratione utuntur, etsi ob naturales sive temporis sive quorundam defectuum causas nova inde vita oriri non possit. Habentur enim tam in ipso matrimonio quam in coniugalibus iuris usu etiam secundarii fines, ut sunt mutuum adiutorium mutuusque fovendus amor et concupiscentiae sedatio, quos intendere coniuges minime vetantur*<sup>106</sup>.

<sup>104</sup> Grundlegend: Pius XI. in der Enzyklika *Casti Connubii*, AAS XXII (1930) 539-592; ausgebaut durch Ansprachen Pius' XII., vgl. z. B. die Allocutiones in AAS XXXXIII/XVIII (1951) 835-854 und in AAS L/XXV (1958) 732-740 (739). -

<sup>105</sup> Die bedeutendsten Publikationen in deutscher Sprache stammen von Knaus selbst. Vgl. auch meine Anm. 1. -

<sup>106</sup> Pius XI., Enzyklika *Casti Connubii*, AAS XXII (1930) 539-592 (559); englischer Text: *Christian Marriage*, London CTS 1959, Rdnrn. 59 f. (S. 29 f.). Für die anglikanische Kirche vgl. *The Family in Contemporary Society*, wie Anm. 8, S. 136 und 143; vgl. ferner: Karl Barth, *Dogmatik*, wie Anm. 89, III,

Die Ehe ist also nicht nur jene göttliche Institution, in der der Auftrag des Schöpfers an die Menschen: *crescite et multiplicamini, et replete terram*<sup>107</sup> seine Verwirklichung findet. Der *finis personalis* ist allerdings lange Zeit, besonders in der Theologie der dem platonischen Augustinismus verpflichteten Denker mißachtet oder unbeachtet geblieben<sup>108</sup>, obwohl er durchaus biblischer<sup>109</sup> und paulinischer<sup>110</sup> Auffassung von der Ehe entspricht<sup>111</sup>. Von katholischer Seite bestätigen Mausbach-Ermcke<sup>112</sup>, daß „das echte Anliegen derer, die auch die personale Ehegemeinschaft neben ihrem objektiven Charakter als einer Natur-Institution stärker betonen wollen“, seine Unterstützung im Catechismus Romanus<sup>113</sup> findet, nach dem „die gegenseitige innere Formung der Gatten, das beharrliche

4, 307 (zugleich Stellungnahme zum zit. Text der päpstlichen Enzyklika); Bonhoeffer, Ethik, München 1956, S. 121; N. H. Soe, wie Anm. 96, S. 297 ff., zutr. auch Zeitschrift f. evgl. Ethik 4 (1960) 115 f. (119): „Daß diese beiden Zwecke des Aktes innerhalb der göttlichen Ordnung des Ehebundes in dieser Weise voneinander getrennt werden können, wird durch die Natur des Aktes selbst dargelegt, der ja den . . . (einen) Zweck erfüllt, auch wenn es unmöglich ist, den . . . (anderen) zu erfüllen, sei es auf Grund von Sterilität oder in Zeiten periodischer Unfruchtbarkeit der Frau.“

<sup>107</sup> Gen. 1, 28; 9, 1. Karl Barth, wie Anm. 89, III, 4, 301, geht davon aus, daß dieses Wort „*post Christum natum* aufgehört hat, ein unbedingtes Gebot zu sein“. Dies ist unter der Gnadenordnung des Neuen Bundes im Unterschied zur Gesetzesordnung des Alten Bundes zutreffend. Zumindest wird man die Genesisstellen eher als Gottes Segenswunsch, denn als „Gebot“ anzusehen haben. So wird auch verständlich, daß die christliche Freiheit der Eheleute, in Verantwortung vor Gott über die Zahl der Kinder zu bestimmen, nicht aus dem Gesetz und der Beobachtung seiner Gebote kommt, sondern daß aus eben dieser christlichen Freiheit die Erfüllung des Gesetzes und seiner Gebote in Freiheit und Liebe zu Gott folgen muß. Vgl. auch den anglikanischen Theologen Sherwin Bailey in: *The Human Sum*, London 1957, S. 216. -

<sup>108</sup> Vgl. Glanville Williams, wie Anm. 19, S. 51 f. und den Anm. 107 zuletzt Zitierten aaO. 201-224. -

<sup>109</sup> Gen. 2, 18; 2, 23. -

<sup>110</sup> z. B. 1. Kor. 7, 2 ff. -

<sup>111</sup> Dieser Gesichtspunkt bedarf weiterer Klärung. Entscheidungen des Papstes entbinden den kath. Moraltheologen nicht davon, seinerseits mit Hilfe theologischer Wissenschaft die Worte des Papstes zu untermauern, und, soweit erforderlich, auch Nichtkatholiken verständlich zu machen. Der Papst darf feststellen, daß etwas naturwidrig ist. Von ihm verlangen wir nicht professoral-induktive oder deduktive Begründungen. Die theologische Wissenschaft aber muß uns sagen, warum es so und nicht anders ist. Sätze von Moraltheologen wie: *The Catholic Church does not make contraception wrong, it states that it is wrong* (vgl. O'Callaghan, *Moral Principles of Fertility Control*, Dublin 1960, S. 21) sind dem Nichtkatholiken unzugänglich, manchem Katholiken aber ein Ärgernis, selbst wenn dahinter rechte Absicht und materiell die Wahrheit zu finden ist. -

<sup>112</sup> Wie Anm. 96, III, 2, 110. -

<sup>113</sup> Catechismus Romanus, II, 8, 13; vgl. auch Arzt und Christ 3 (1957) 49. -

Bemühen, einander zur Vollendung zu führen . . . sogar sehr wahr und richtig als Hauptgrund und eigentlicher Sinn der Ehe<sup>114</sup> bezeichnet werden kann. „Nur muß man dann die Ehe nicht im engeren Sinn als Einrichtung zur Zeugung und Erziehung des Kindes, sondern im weiteren Sinne als volle Lebensgemeinschaft fassen<sup>115</sup>.“ Daraus aber folgt, daß der Bund der Eheleute in der Ehe nach Gottes Plan eine totale Hingabe des eigenen Selbst und eine totale Annahme des anderen ist, eine Hingabe, die geistig und leiblich zu einer Vereinigung führt, die in der Heiligen Schrift als „Ein-Fleisch-Werden“ beschrieben ist. Elternschaft und Gemeinschaft der Eheleute sind von Anfang an zwei Ziele, die erst beide zusammen genommen dem biblischen Bild von der Ehe entsprechen<sup>116</sup>. Die sexuelle Vereinigung der Eheleute dient daher nicht nur dem *finis generandi*, sondern auch dem *finis personalis*<sup>117</sup>. „Eheliche Hingabe bedeutet nicht bloß Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft“, schreibt J. Höffner<sup>118</sup>, sondern auch „wesenhaft eine Folge und ein besonderer Ausdruck ehelicher Liebe“<sup>119</sup>. Auch Pius XII. hat den ehelichen Akt in seiner natürlichen Funktion als etwas Personales<sup>120</sup> bezeichnet, als unmittelbaren Ausdruck der gegenseitigen Hingabe, als eigenständigen Wert, da er auch in kinderlosen Ehen verwirklicht werden könne<sup>121 122</sup>.

Ist es mithin durchaus naturgemäß, daß sich die Eheleute auch an den unfruchtbaren Tagen der Frau zu dem „Einen Fleisch“ verbinden, von dem die Schrift spricht, so ist eine weit wichtigere Frage, ob christliche Eheleute auch ausschließlich an den unfruchtbaren Tagen der Frau miteinander verkehren dürfen. Hier stellt sich ein grundsätzliches Pro-

<sup>114</sup> Vgl. hierzu Leonhard M. Weber, Geburtenregelung, in: Arzt und Christ 3 (1957) 46-53 (49) und J. Höffner in TThZ 56 (1947) 123-125 (124) sowie die Enzyklika Casti Connubii (wie Anm. 104). -

<sup>115</sup> Mausbach-Ermecke, wie Anm. 96, S. 110. -

<sup>116</sup> Vgl. Gen. 2, 18; 2, 23; Mt. 19, 4 ff.; 13 ff.; Mk. 10, 6 f. -

<sup>117</sup> Zutr. Zeitschrift f. evgl. Ethik 4 (1960) 115-121 (118); vgl. auch die Resolutionen der anglikanischen Bischofskonferenz von Lambeth (1958), wie Anm. 103, II, 143 bis II, 147. -

<sup>118</sup> In TThZ 56 (1947) 125. -

<sup>119</sup> Die Bedeutung der personalen Seite der Ehe kommt schon im altrömischen Rechtssatz: *non enim coitus matrimonium facit sed maritalis affectio* (Digesten 24, 1, 32, 13) zum Ausdruck. -

<sup>120</sup> Letztlich deshalb muß die Kirche jegliche unpersönlich-künstliche Insemination ablehnen (vgl. hier meinen Aufsatz in TThZ 1/2 (1960) 37-60 (I) und 86-110 (II). *Ridurre la coabitazione dei coniugi e l'atto coniugale ad una pura funzione organica per la trasmissione dei germi sarebbe come convertire il focolare domestico, santuario della famiglia in un semplice laboratorio biologico*, so zutr. Pius XII., AAS XXXXIII/XVIII (1951) 835-854 (850). -

<sup>121</sup> AAS XXXXIII/XVIII (1951) 835-854 (850). -

<sup>122</sup> Vgl. J. Höffner in TThZ 56 (1947) 125 mit Anm. 12. -

blem, da der ausschließliche Geschlechtsverkehr der Eheleute an den empfängnisfreien Tagen des Zyklus der Frau zumeist aus dem Willen gegen ein Kind, also aus einer den *finis generandi* verneinenden Haltung herührt. Auch hier läßt sich im Ergebnis eine übereinstimmende Antwort aller christlichen Bekenntnisse feststellen: „Die christliche Auffassung sieht nichts Verwerfliches in der geschlechtlichen Lust<sup>123</sup>, genauso wenig wie sie die Freude am Essen verurteilt. Aber das Christentum ist der Ansicht, daß man diese Lust nicht herauslösen und nur sie allein begehren darf, genauso wenig wie man sich die Freude an einer wohlschmeckenden Speise verschaffen darf, indem man sie bloß kaut und dann wieder ausspuckt, ohne sie hinunterzuschlucken und zu verdauen<sup>124</sup>.“ Eine ebensolche „Genuß-ohne-Reue-Haltung“ läßt sich aber heutzutage bei vielen Eheleuten feststellen. Schon 1909 (!) hat Kardinal Mercier in einem in englischer Sprache veröffentlichten Fastenhirtenbrief diese Haltung gegeißelt und die Christen gewarnt, sie nicht bei sich einreißen zu lassen<sup>125</sup>. Daher betonen die christlichen Kirchen unterschiedslos, daß Ehe und Elternschaft normalerweise zusammengehören und davon nur in zwingenden Fällen eine Ausnahme gemacht werden dürfe<sup>126</sup>. Die Ehe, einmal eingegangen, bringe eheliche Pflichten mit sich, zu denen auch eine verantwortungsbewußte Elternschaft gehöre. So heißt es in den Resolutionen der anglikanischen Bischofskonferenz von Lambeth (1958): „Die Idee der menschlichen Familie hat ihren Ursprung in Gott. Konsequenterweise müssen auch alle geschlechtlichen Beziehungen, die Zeugung von Kindern und die Organisation des Familienlebens gewissenhaft und geradlinig auf die schöpferische, rechtfertigende und heiligende Macht Gottes ausgerichtet werden . . . Alle Christen müssen sich vor Augen halten, daß geschlechtliche Liebe weder Endzweck noch Mittel zur Selbstbestätigung ist und daß Selbstbeherrschung und Zurückhaltung wesentliche Bedingungen der verantwortlichen Freiheit der Ehe darstellen<sup>127</sup>. Der Christ muß wissen, daß er seinem bei jeder Erweckung neuen Lebens mitwirkenden Schöpfer den schuldigen Gehorsam verweigert, wenn er die Möglichkeit einer *procreatio hominis* in seiner Ehe andauernd und ohne Grund vereitelt, denn „siehe, Kinder sind eine Gabe des Herrn und Leibesfrucht ist ein Geschenk“<sup>128</sup>.

<sup>123</sup> Diese ist sogar Hauptelement des *finis personalis* als *sedatio concupiscentiae*. -

<sup>124</sup> Zutr. C. S. Lewis, Christentum schlechthin, Herder-Freiburg, 1959, S. 92. -

<sup>125</sup> Cardinal Mercier, The Duties of Married Life, Pastoral Letter for Lent 1909, London CTS 1960, bes. S. 8. -

<sup>126</sup> So zutr. eine Studiengruppe des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen in einer Resolution vom 12.-15. April 1959, abgedr. in Zeitschrift f. evgl. Ethik 4 (1960) 119 Ziff. 18. -

<sup>127</sup> Resolutions 112 und 113 der Lambeth Conference, wie Anm. 103, I, 56 f. -

<sup>128</sup> 127. Psalm Vers 3. -



Ob man nun mit der römisch-katholischen Kirche sagt, daß die Erzeugung von Nachkommenschaft **Hauptzweck** der Ehe ist<sup>129</sup> oder mit den evangelischen Theologen, daß mit der Ehe auch eine Bejahung des Schöpfungszweckes der Ehe gegeben ist, die Eheleute infolgedessen Kinder haben sollen<sup>130</sup> und keinem Kind das Leben versagen dürfen, das sie erziehen könnten<sup>131 132</sup>, so bedeutet dies doch nicht, daß jedes christliche Ehepaar Kinder haben muß und daß eine Ehe, der der Kindersegen versagt bleibt, keine richtige Ehe ist<sup>133</sup>. Die christlichen Kirchen sind nicht geburtenfreudig um jeden Preis, sie wollen auch nicht pausenlos aufeinanderfolgende Schwangerschaften<sup>134</sup>. Es kann möglicherweise sogar Gewissenspflicht einzelner Eheleute sein, die Zahl ihrer Kinder sehr klein zu halten, da es verantwortungslos wäre, mehr Kinder zu erzeugen, als aufgezogen werden könnten<sup>135</sup>. Deshalb appellieren die christlichen Kirchen „an die Vernunft, an die Pflicht und das Gewissen, ... an die Großmut gegenüber dem Geschenk des Lebens, an die Verpflichtungen der Eltern, vor Gott über die Zahl der Kinder, die zu erziehen sie imstande sind, zu entscheiden“<sup>136</sup>. Die christlichen Kirchen sprechen also den Eheleuten ausdrücklich die Entscheidungsbefugnis zu, ob und wann und wie viele Kinder sie haben wollen. Allerdings machen sie zur Bedingung, daß die Eheleute eine verantwortungsbewußte, im Gehorsam gegen Gottes Willen sich vollziehende Entscheidung treffen.

<sup>129</sup> CJC cn. 1013 § 1; vgl. auch Mausbach-Ermecke, wie Anm. 96, S. 110; Pius XII. in AAS XXXIII/XVIII (1951) 835-854 (849): ... *non deve essere disgiunto dalla funzione primaria del matrimonio, cioè dal servizio per la vita nuova*; Höffner in TThZ 56 (1957) 123 ff. mit Lit. -

<sup>130</sup> Rudolf Stählin, in: Christliche Religion, Fischer-Enzyklopädie, Bd. 3, Frankfurt/M. 1957, S. 64.

<sup>131</sup> Guido Groeger im Evgl. Pressedienst Nr. 219 v. 21. September 1955. -

<sup>132</sup> Im Grunde liegt beiden Formulierungen der gleiche Gedanke zugrunde. -

<sup>133</sup> Zutr. Stählin, wie Anm. 130, aaO. 64. -

<sup>134</sup> So ausdrücklich die frz. Kardinäle und Bischöfe in einem jüngst veröffentlichten Hirtenbrief über die Geburtenregelung, abgedr. in Herder-Korrespondenz 15 (1961) 350-353 (350). -

<sup>135</sup> So Kardinal König (Wien) in der Zeitung „Die Presse“ v. 18. Oktober 1955 und die frz. Bischöfe, wie Anm. 134. -

<sup>136</sup> Von katholischer Seite: der frz. Episkopat aaO.; von anglikanischer Seite: Resolution 115 der Lambeth-Konferenz von 1958, wie Anm. 103, I, 57: „Die Konferenz glaubt, daß die Verantwortung für die Entscheidung über Zahl und Folge der Geburten dem Gewissen der Eltern von Gott auferlegt worden ist und daß diese Planung, wenn sie auf solche Weise ausgeführt wird, daß sie sowohl vor dem Gewissen des Mannes als auch der Frau bestehen kann, einen rechten und bedeutenden Faktor im christlichen Familienleben darstellt ...“; von evangelischer Seite: Guido Groeger, wie Anm. 131: „Grundsätzlich ist deshalb von verantwortlichen Eltern zu fordern, daß sie keinem Kind das Leben versagen, das sie erziehen könnten.“

„Die verantwortliche Zeugung von Kindern ist eine *erstrangige* Pflicht in der Ehe. Die Fragen: Wie viele Kinder? In welchen Abständen? sind solche, auf die man keine allgemeingültigen Ratschläge erteilen kann. Die Entscheidung liegt bei den Eltern; sie muß in frommer Erwägung der vorhandenen Mittel und unter Berücksichtigung der Gesellschaft, in der sie leben und der Probleme, vor die sie gestellt sind, getroffen werden“<sup>137</sup>. Für eine ausschließliche dauernde Benutzung der unfruchtbaren Tage müssen folglich echte, ernste Gründe vorliegen. Liegen sie jedoch vor, so wäre selbst eine lebenslange Beobachtung der Knausschen Regel gerechtfertigt<sup>138</sup>. Es wäre andererseits aber nicht nur nach katholischem Verständnis als schwere Eheverfehlung zu bezeichnen, wenn Eheleute aus eigensüchtigen Motiven (etwa zur Erhöhung eines ohnehin hohen Lebensstandards) den *finis generandi* auf die Dauer vereiteln würden<sup>139</sup>.

„Eheleute, die die Zeugung von Kindern so lange aufschieben, bis bestimmte finanzielle Ziele erreicht sind oder bis ein bestimmter Besitz erlangt ist, müssen sehr wachsam sein, damit sie nicht ihren eigenen Vorteil vor die Erfüllung ihrer Ehepflichten setzen“<sup>140</sup>.

Zusammenfassend läßt sich also sagen:

- (1) Die christlichen Kirchen bejahen die Notwendigkeit verantwortungsbewußter Elternschaft.
- (2) Die Möglichkeit der Nachwuchserzeugung ist Gottes Segen, nicht seine Strafe für die geschlechtlichen Beziehungen in der Ehe<sup>141</sup>. Das Ehepaar darf nur so viele Kinder erzeugen, als es ernähren kann. Es darf keinem Kind das Leben versagen, das es noch zusätzlich ernähren könnte. Das Ehepaar hat ein Recht und eine Pflicht zur Geburtenregelung.
- (3) Die Geburtenregelung darf sowohl durch Abstinenz als auch durch die Beobachtung der Knausschen Regel ausgeübt werden.

+

Bis zu diesem Punkte darf man von einer einheitlichen christlichen Auffassung sprechen. Hinsichtlich der nun noch zu betrachtenden dritten und vierten Methode der Geburtenregelung gilt das nicht mehr<sup>142</sup>.

<sup>137</sup> Aus der Stellungnahme der anglikanischen Bischofskommission für Familienfragen anläßlich der Bischofskonferenz von Lambeth (1958), wie Anm. 103, II, 146. -

<sup>138</sup> Pius XII., zit. nach O'Callaghan, wie Anm. 111, S. 31-32. -

<sup>139</sup> Vgl. Pius XII., ASS XXXIII/XVIII (1951) 835-854; D. O'Callaghan, wie Anm. 111, 31 f.; G. P. Dwyer, Birth Control, London 1957, S. 14 f.; Halliday Sutherland, wie Anm. 19, S. 212 ff. -

<sup>140</sup> Vgl. Anm. 137. -

<sup>141</sup> So ausdrücklich die Resolution der amerikanischen Lutheraner anläßlich einer von 515 Delegierten beschickten Kirchenkonferenz in Los Angeles, vgl. den Wortlaut im Hamburger Abendblatt v. 19./20. Juni 1954. -

<sup>142</sup> Zum folgenden vgl. auch Lestapis, wie Anm. 15, S. 28-39. -

### (3) Der coitus interruptus

ist die Handlungsweise des Onan, der nach Genesis 38,9 den Geschlechtsverkehr natürlich begann, dann aber das Glied zurückzog und den Samen statt in *vaginam mulieris* auf die Erde entleerte, um seinem toten Bruder keinen Nachkommen zu zeugen<sup>143</sup>. Diese Handlungsweise wird schon im Alten Testament mißbilligt<sup>144</sup>. In der Verurteilung des *coitus interruptus* sind sich die römisch-katholische, die anglikanische und die orthodoxe Kirche einig. Pius XI. erklärt in seiner Enzyklika *Casti Connubii* vom 31. 12 1930: *Cum autem actus coniugii suapte natura proli generandae sit destinatus, qui, in eo exercendo, naturali hac eum vi atque virtute de industria destituit, contra naturam agunt et turpe quid atque intrinsece inhonestum operantur*<sup>145</sup>. Die anglikanische Bischofskonferenz von Lambeth (1958) sagt übereinstimmend: *The Christian conscience rightly rejects any means which interrupts . . . the fulfilment of coitus and thus precludes, in husband or wife, the full completion of the sexual act*<sup>146</sup>. Auf der gleichen Linie liegt die Verurteilung durch die orthodoxe Kirche, die daran festhält, daß den Eltern nicht das Recht zusteht, den schöpferischen Vorgang der ehelichen Vereinigung zu verhindern<sup>147</sup>.

Davon abgesehen wird der *coitus interruptus* wegen seinen psychologischen und physiologischen Gefahren auch vom medizinischen Standpunkt aus abgelehnt<sup>148</sup>, so daß er auch denjenigen kaum wünschenswert erscheint, die ihn nicht als unerlaubt verwerfen<sup>149</sup>.

### (4) Verhütungsmittel zur Geburtenregelung

Die echte Kontroverse setzt freilich aus verständlichen Gründen nicht bei der Frage der Vertretbarkeit des *coitus interruptus*, sondern bei der

<sup>143</sup> Vgl. Stelzenberger, *Moraltheologische Beurteilung der künstl. Insemination*, Köln 1960, S. 105 mit Lit. -

<sup>144</sup> Es ist jedoch streitig, ob die strenge Verurteilung des Onan nicht wegen seiner Weigerung erfolgte, dem Gesetz der Leviratsehe Genüge zu tun. In diesem Sinne: Karl Barth, wie Anm. 89, III, 4, 308; Glanville Williams, wie Anm. 19, S. 49 f. -

<sup>145</sup> AAS XXII (1930) 539-592 (559). Auch Papst Johannes XXIII. hat den *coitus interruptus* verworfen, vgl. Art. 493 § 2 der Römischen Synodalkonstitutionen von 1960. -

<sup>146</sup> So die Bischofskonferenz, wie Anm. 103, II, 148. -

<sup>147</sup> Zeitschrift f. evgl. Ethik 4 (1960) 118. -

<sup>148</sup> Nachweise bei Karl Barth, wie Anm. 89, III, 4 308. -

<sup>149</sup> Wie Karl Barth aaO. auch ein Studienausschuß des Weltkirchenrates, der nach einer Meldung von associated press (7. Oktober 1959) „alle Methoden der Geburtenkontrolle als Teil der Antwort auf die weltweite Bevölkerungsexplosion nachdrücklich gebilligt“ hat; vgl. die ähnliche Stellungnahme der amerikanischen Lutheraner, abgedr. im Hamburger Abendblatt v. 19./20. Juni 1954. -

Untersuchung ein, ob Empfängnisverhütungsmittel<sup>150</sup> zum Zwecke der Geburtenregelung benutzt werden dürfen. Bis etwa 1930 waren sich auch in dieser Frage alle großen christlichen Bekenntnisse einig<sup>151</sup>. Noch 1927 hatte sich der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß außerstande erklärt, Verhütungsmittel zu akzeptieren<sup>152</sup>. Auch die übrigen reformierten Kirchen Europas und Amerikas waren damals der gleichen Ansicht<sup>153</sup>, gar nicht zu reden von der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche, wobei sich letztere zur Untermauerung ihrer strikt ablehnenden Haltung auf den hl. Thomas von Aquin<sup>154</sup>, auf St. Augustinus<sup>155</sup> und den hl. Paulus<sup>156</sup> berief.

In einer vielfach als Dammbbruch empfundenen und damals heftig umstrittenen Resolution sprach sich als erste große Konfession die anglikanische Kirche auf der Bischofskonferenz von Lambeth (1930) im Prinzip für die Anwendung von Verhütungsmitteln aus. Zwar, so heißt es in Resolution 15<sup>157</sup>, sei der beste Weg eheliche Enthaltsamkeit. Doch dürften da, wo eine klar empfundene moralische Verpflichtung bestehe, die Kinderzahl zu beschränken und da, wo ein ethisch vernünftiger Grund für die Vermeidung des Weges ehelicher Enthaltsamkeit vorhanden sei, nach Auffassung der Lambeth-Konferenz von 1930 auch „andere Methoden“ benutzt werden, vorausgesetzt, daß dies im Lichte christlicher Prinzipien geschehe<sup>158</sup>. Die Lambeth-Konferenz von 1930 verurteilte jedoch aufs strengste die Anwendung von Verhütungsmitteln aus egoistischen oder Bequemlichkeitsgründen<sup>159</sup>. Die Reaktion der Weltöffentlichkeit auf diese Entscheidung ließ nicht lange auf sich warten. Man hätte meinen sollen, sie werde angesichts der damals besonders in Großbritannien stark entfalteten Aktivität der Family Planning Association<sup>160</sup> zugunsten der Geburtenregelung<sup>161</sup> recht freundlich sein. Dem war jedoch offenbar nicht so. Bernard Shaw erklärte sarkastisch, daß „die anglikanischen Bischöfe in Sachen Geburtenkontrolle unter dem überwältigenden Druck vollendeter Tatsachen nachgegeben“ hätten<sup>162</sup>. Von 260 anglikanischen Bischöfen sprachen sich aber

<sup>150</sup> Gummischutzmittel; Tabletten; zeitliche und dauernde Sterilisation. -

<sup>151</sup> Vgl. Lestapis, wie Anm. 15, S. 28. -

<sup>152</sup> Vgl. Arzt und Christ 3 (1957) 48. -

<sup>153</sup> Vgl. Lestapis, wie Anm. 15, S. 28; N. H. Soe, wie Anm. 96, S. 298. -

<sup>154</sup> Summa Theologica, II, II, 154, 1; Summa contra Gentes 3, 122. -

<sup>155</sup> Gottesstaat, Salzburg 1952, Bd. II. S. 373 ff. (Buch XIV, Kap. 21 f.).

<sup>156</sup> 1. Tim. 14. Auf Paulus und Augustinus beruft sich auch Pius XI. in der Enzyklika Casti Connubii, AAS XXII (1930) 539 f. -

<sup>157</sup> Abgedr. bei H. Sutherland, wie Anm. 19, S. 104. -

<sup>158</sup> ibd. -

<sup>159</sup> Vgl. die Resolution 15 der Lambeth Conference von 1930, zit. bei Sutherland, wie Anm. 19, S. 104. -

<sup>160</sup> Vgl. Mary Stocks, wie Anm. 10, S. 43-62. -

<sup>161</sup> Vgl. den Allg. Teil dieser Abhandlung. -

<sup>162</sup> H. Sutherland, wie Anm. 19, S. 105. -



sofort 67 gegen die Resolution aus. Bischof Gore erklärte öffentlich, die Bischofskonferenz habe *a serious disaster* angerichtet<sup>163</sup>. Der Präsident des National Free Church Council äußerte sein Bedauern, daß „Bischöfe ihren wenn auch nicht vorbehaltlosen Segen über die Geburtenkontrolle ausgesprochen haben“<sup>164</sup>. Auch die englische Presse zeigte eine eher kritische Reaktion<sup>165</sup>. Der Daily Express schrieb: *The leaders of the Church, like the leaders of politics, are following instead of leading*. Der Sunday Express äußerte: „Die Auswirkung auf die (menschliche) Rasse wird verheerend sein. Es wird bedeutend kleinere Familien geben . . . Die Lambeth-Konferenz hat der Idee der Ehe, Mutterschaft, Vaterschaft, Familie und der Moral einen fatalen Schlag versetzt . . .“ Der Evening News stellte fest, daß die Zugeständnisse der Bischöfe das Christentum für den Anglikaner zwar leichter, aber nicht wesentlicher oder bedeutsamer machen oder gar um neue Werte bereichern würden. Bald darauf verurteilte auch die römisch-katholische Kirche durch Pius XI. die neue Resolution, ohne ihre Urheber zu nennen.

Außer der orthodoxen und römisch-katholischen Kirche folgten aber die übrigen christlichen Konfessionen nach und nach und mehr oder weniger ganz dem Beispiel der Bischofskonferenz von Lambeth: 1939 die englischen Methodisten<sup>166</sup>, 1943 der Rat der Kirchen Englands<sup>167</sup>, 1954 die Konferenz der amerikanischen Lutheraner<sup>168</sup>, 1956 die amerikanischen Methodisten, die Augustana Lutheran Church<sup>169</sup> und der Nationalrat der Kirchen Amerikas<sup>170</sup> sowie der Nationalrat der Reformierten Kirche in Frankreich<sup>171</sup>, 1959 die ökumenische Studiengruppe des Weltkirchenrates und des Internationalen Missionsrates<sup>172</sup> und endlich eine Reihe einzelner bedeutender evangelischer Theologen<sup>173</sup>.

<sup>163</sup> H. Sutherland, wie Anm. 19, S. 104 und 107. -

<sup>164</sup> H. Sutherland, wie Anm. 19, S. 107. -

<sup>165</sup> Die folgenden Zitate sind dem Buch Sutherlands, wie Anm. 19, S. 107 bis 109 entnommen. -

<sup>166</sup> H. Sutherland, wie Anm. 19, S. 102. -

<sup>167</sup> Lestapis, wie Anm. 15, S. 29. -

<sup>168</sup> Vgl. die im Hamburger Abendblatt v. 19./20. Juni 1954 abgedr. Entscheidungen der amerikan. Lutheraner: „ . . . Die Mittel, die ein Ehepaar (scl. zum Zweck der Geburtenregelung) gebraucht, . . . sind von ihm selbst nach eigenem Gewissen . . . und im Sinne der Verantwortung vor Gott zu wählen.“

<sup>169</sup> Glanville Williams, wie Anm. 19, S. 56. -

<sup>170</sup> Die Resolution ist (in frz. Sprache) abgedruckt bei Lestapis, wie Anm. 15, S. 30. -

<sup>171</sup> Vgl. Lestapis, wie Anm. 15, S. 31. -

<sup>172</sup> Vgl. Zeitschrift f. evgl. Ethik 4 (1960) 115 ff. und die diesbezgl. Pressemeldung, wie Anm. 149. -

<sup>173</sup> Z. B. Karl Barth, wie Anm. 89, III, 4, 300-311; Bonhoeffer, wie Anm. 106, S. 211; N. H. Soe, wie Anm. 96, S. 298 u. a. -

Bemerkenswert ist nur, daß sich die anglikanische Kirche auf ihrer letzten Bischofskonferenz von Lambeth (1958), an der 310 Bischöfe teilnahmen, sehr viel vorsichtiger als 1930 ausgedrückt hat. Zwar wird das Prinzip einer verantwortlichen Geburtenregelung weiter ausgearbeitet und bestätigt, es fehlt nun aber jeglicher Anhaltspunkt, aus dem entnommen werden könnte, daß die Kirche (wie noch 1930) die Anwendung von Verhütungsmitteln billige. Es heißt davon im Gegenteil, daß *the use of effective contraceptives, with its persistent invitation to sensuality and selfishness, is an added hazard*<sup>174</sup>. Sollte sich die anglikanische Kirche angesichts der vielen Mißbräuche mit Verhütungsmitteln gerade in Großbritannien entschlossen haben, ihre Haltung zu revidieren? So könnten jedenfalls Äußerungen des neuen Primas der Church of England und Erzbischofs von Canterbury, Dr. Ramsey, verstanden werden, die besagen, daß es zwar eine Berechtigung für verantwortliche Familienplanung im Einzelfalle geben könne, nicht aber eine gezielte Massenkampagne aus bevölkerungspolitischen Gründen<sup>175</sup>. Vorläufig läßt sich jedoch nur feststellen, daß alle christlichen Konfessionen mit Ausnahme der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche die Anwendung von Verhütungsmitteln für gerechtfertigt halten, wenn sie in der Ehe<sup>176</sup> zum Zwecke der Geburtenregelung stattfindet.

\*

Welches sind nun die theologischen Argumente für (a) und wider (b) die Verwendung von Verhütungsmitteln zum Zwecke der Geburtenregelung? a) die Befürworter argumentieren etwa so: die eheliche Vereinigung diene zwei Zielen, dem *finis prolem generandi* und dem *finis personalis*. Es möge zwar sein, daß der *finis prolem generandi* zugleich *finis primarius* sei<sup>177</sup>, die Natur lehre aber selbst, daß der *finis generandi* nur an den wenigen fruchtbaren Tagen der Frau verwirklicht werden könne. Der *finis personalis* sei von der Natur also zumindest als selbständig, wenn nicht sogar

<sup>174</sup> Lambeth Conference, wie Anm. 103, II, 149 unten. -

<sup>175</sup> Vgl. die Notizen in *News of Population and Birth Control*, Nr. 74 v. April 1959 und Nr. 82 vom Februar 1960. -

<sup>176</sup> Und nur in der Ehe. Darüber besteht unter den Befürwortern Einigkeit. „Die christliche Ethik, die alles außereheliche Zusammenleben als Unzucht verurteilt, kann natürlich nicht über die Anwendung von Präventivmitteln mit sich reden lassen, wenn es um Unverheiratete geht.“ Zutr. N.H. Soe, wie Anm. 96, S. 298. -

<sup>177</sup> Dieser katholische Lehrsatz (vgl. CJC cn. 1013 § 1) wird von der überwiegenden evgl. Lehre abgelehnt. Vgl. Lambeth Conference, wie Anm. 103, II, 147-149; Karl Barth, wie Anm. 89, III, 4, 307 f.; Sherwin Bailey, wie Anm. 107, S. 216 f. -

als gleichgeordnet anerkannt<sup>178</sup>. Nun sei der Mensch jedoch nicht Sklave der Natur. Es gelte Gottes Wunsch: Machet euch die Erde untertan. Die körperlichen Funktionen gehörten nun aber zur animalischen Natur des Menschen, die dieser seinem Geist und seinem Verstand unterordnen müsse. Er sei aufgerufen, den physiologischen und biologischen Prozeß zu kontrollieren und ihm nicht untertan zu werden. Dazu gehöre Selbstzucht im Hinblick auf die Begierde; dazu gehöre aber ebenso sehr vor Gott verantwortliche freiheitliche Entscheidung, ob die Erzeugung weiterer Kinder im Hinblick auf deren Unterhalt und Erziehung sowie im Hinblick auf die Gesundheit der Mutter verantwortet werden könne, also ob ein Akt dem *finis personalis* oder dem *finis generandi* oder beidem dienen solle. Da aber eine verantwortliche Entscheidung stets eine sittlich freie sein müsse, sei der Mensch nicht der Natur unfruchtbarer Tage unterworfen, sondern dürfe sich diese auch durch kraft seines Geistes erfundene und entwickelte künstliche Methoden untertan machen. „Der Vorteil von Verhütungsmitteln besteht darin, daß diese die Herstellung unfruchtbarer Tage dem menschlichen Willen unterordnen und so die Eheleute in die Lage versetzen, den *finis personalis* ihren Bedürfnissen angepaßt anzustreben, anstatt auf einen biologischen Zeitplan angewiesen zu sein, der diesen Bedürfnissen unter Umständen überhaupt nicht Rechnung trägt“<sup>179</sup>. Und so sei es „vertretbar zu argumentieren, daß auch die künstlichen Verhütungsmittel mit dem Zweck der ehelichen Vereinigung (*finis personalis*) vereinbar seien und daß durch ihren verantwortungsbewußten Gebrauch mechanische Details modifiziert werden dürften, um den Wert personaler Vereinigung in der Ehe noch zu erhöhen“<sup>180</sup>. Die Grundauffassung der Vertreter dieser Ansicht<sup>181</sup> ist also, „daß der Christ als ein im Glauben an Christus Gerechtfertigter zugleich die Folgen seiner mit Sünde behafteten Anlagen tragen muß, sich aber nicht wieder durch eine dazu noch biologische ‚Gesetzlichkeit‘ knechten, d. h. die ‚Freiheit eines Christenmenschen‘ rauben lassen soll“<sup>182</sup>.

Eine weniger krasse und weit mehr auf dem Boden traditioneller Theologie befindliche Meinung von Befürwortern der Anwendung von Verhütungsmitteln ist folgende<sup>183</sup>: Es sei der ersten Meinung zugegeben, daß

<sup>178</sup> So die anglikanischen Bischöfe auf der Lambeth Conference, wie Anm. 103, II, 147-149; ebenso der Weltkirchenrat, vgl. Zeitschrift f. evgl. Ethik 4 (1960) 119. -

<sup>179</sup> So eine anglikanische Theologengruppe, vgl. The Family in Contemporary Society wie Anm. 8, S. 132. -

<sup>180</sup> ibd. 146. -

<sup>181</sup> Zu der sich wohl fast alle evgl. Gemeinschaften bekennen. -

<sup>182</sup> So J. P. Michael im Herder-Staatslexikon (Freiburg 1959) unter „Geburtenregelung“, Sp. 656. -

<sup>183</sup> Ihr folgen einige anglikanische Theologen. -

die eheliche Vereinigung zwei Ehezwecken diene. Es sei auch zugegeben, daß der Mensch den Auftrag habe, sich die Erde untertan zu machen, seine Begierde zu bezwingen und nicht Sklave seiner selbst zu sein. Es sei jedoch falscher Dualismus, zwischen „animalischem Wesen des Körpers“ und „menschlichem Wesen des über diesem Körper stehenden Geistes“ zu trennen. Nicht dasjenige sei des Menschen Natur, was er mit der übrigen Natur gemeinsam habe (Körper, Leben), sondern das, was ihn zum Menschen mache: Körper und Seele, von Gott so gewollt und geschaffen. Diese Natur könne der Mensch nicht „kontrollieren“ und „manipulieren“; er könne seiner Natur, seinem Wesen entsprechen, oder er könne beides pervertieren. In diesem Gesamtrahmen sei die geschlechtliche Funktion, sei der eheliche Akt zu sehen. Der Mensch entspreche seinem Wesen, seiner Natur nur, wo er den Akt so ausführe, wie ihn seine Natur vorschreibt. Von daher müsse die Beobachtung der Knausschen Regel „natürlich“, die künstliche Empfängnisverhütung aber „unnatürlich“ sein. Die Vornahme widernatürlicher Handlungen aber sei Perversion der menschlichen Natur und daher nicht billigenswert. Obgleich nun auch noch so gute Intentionen den ontologischen Status eines ehelichen Aktes mit Verhütungsmitteln als Perversion der Natur nicht verändern könnten, könne es, so sagen die Vertreter dieser Ansicht, möglich sein, daß der mit Verhütungsmitteln vorgenommene Akt, obwohl ontologisch verschieden zum natürlichen Akt, bei Vorliegen bestimmter ernster Umstände jedenfalls moralisch dem natürlichen Akt während der unfruchtbaren Periode der Frau gleichstehe.

Die Vertreter dieser Auffassung betonen weniger Gottes Gesetzesordnung als vielmehr Gottes Gnadenordnung in der Überzeugung, daß Gott demjenigen, der einer Entscheidung in voller Verantwortung und unter Anspannung seines Gewissens nicht ausgewichen ist und selbst nach Prüfung der ehelichen Enthaltsamkeit und nach Prüfung der Knausschen Regel keinen anderen effektiven Ausweg als den Gebrauch von Verhütungsmitteln gefunden hat, ein „gnädiger Gott“ sein und „Gnade vor Recht“ ergehen lassen wird<sup>184</sup>. Diese Auffassung scheint manches für sich zu haben. Sie stellt hohe Ansprüche an das christliche Gewissen. Nicht ganz zu Unrecht schreibt daher Dietrich Bonhoeffer: „Es ist von größter Wichtigkeit, daß bei dieser Lage der Dinge die Gewissen nicht in falscher Weise beschwert und bedrängt werden. Gewiß kann es nötig sein, um des

<sup>184</sup> Hierzu treffend Lestapis, wie Anm. 15, S. 37: *L'on passe directement de la Foi à l'acte, sans passer par la Loi*, und Pasteur de Pury (zit. nach Lestapis aaO. 39): *Nous devons, certes, avoir toujours une tendance à l'intransigeance et ne pas nous laisser apitoyer. Toutefois j'ai peine à supporter les églises et les gens qui se lavent trop facilement les mains dans l'observance automatique d'un règlement . . . La Loi de Dieu ne s'adresse pas à des automates.*



göttlichen Gebotes willen auch das härteste zu fordern. Aber so eindeutig ist der Tatbestand hier eben nicht. Es wird daher der Freiheit des sich vor Gott verantwortenden Gewissens Raum zu geben sein. Jeder unechte Rigorismus kann gerade auf diesem Gebiet die verhängnisvollsten Folgen haben vom Pharisäismus bis zur völligen Abkehr von Gott. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Haltung der katholischen Moral an diesem Prinzip unzählige Männer gänzlich vom Beichtstuhl vertrieben hat. Wenn die katholische Kirche das sehenden Auges in Kauf nimmt, so spricht das wohl für die Stärke ihrer Überzeugung, kann aber trotzdem *una b s e h b a r e F o l g e n* haben<sup>185</sup>.

b) Was sagt nun die damit angesprochene katholische Kirche?

Sie kann im Prinzip der unter a) dargestellten und auf dem Boden der traditionellen Theologie befindlichen Meinung nichtkatholischer Theologen folgen, soweit diese eine kritische Auseinandersetzung mit der unter a) an erster Stelle mitgeteilten Auffassung ist. Ob die Kirche aber auch über die dann folgenden Thesen von Gottes gnädiger Hilfe mit sich reden lassen kann, ist - überblickt man die bisherigen verbindlichen Äußerungen von Pius XI. und Pius XII. und der ihnen folgenden Moraltheologen - sehr fraglich. So sehr die Kirche den Satz billigt, daß künstliche Empfängnisverhütung widernatürlich ist, so sehr sieht sie sich gehemmt, die Möglichkeit eines rechtfertigenden Aktes Gottes aus unverdienter aber gern gespendeter Gnade in dieser Frage als disponierbaren Ausweg zuzugestehen: *Gratia data est ut lex i m p l e r e t u r*!<sup>186</sup>

Möglicherweise muß die Kirche, um in dieser Frage überhaupt weitere Aussagen machen zu können, die biologisch-physiologisch-leibseelischen Funktionen des ehelichen Aktes noch gründlicher als bisher erforschen, um Gottes Willen zu ergründen. Möglicherweise wird dabei das personale Element so bedeutsam hervortreten, daß von einem *finis primarius* nicht mehr gesprochen werden kann. Möglich ist aber auch, daß heutige Lehren später andere oder zusätzliche Akzente erhalten werden, für die die Christen jetziger Generationen noch kein Verständnis mitbringen, ebensowenig wie sie in der Lage waren, trotz der seit 1930 gemachten Zugeständnisse großer Kirchen ihr Eheleben nunmehr besser zu führen und besser zu heiligen als vordem.

Wie dem auch sei, die Lehre der katholischen Kirche ist in diesem Punkt hart, aber, wie auch nichtkatholische Christen bestätigen müssen<sup>187</sup>, konsequent.

<sup>185</sup> D. Bonhoeffer, wie Anm. 106, S. 121.-

<sup>186</sup> Augustinus, De spiritu et littera, 19, 34. -

<sup>187</sup> Vgl. dazu Herder-Korrespondenz 12 (1957/58) 38-46 (45). -

Das Problem wird von Pius XI. knapp und klar beim Namen genannt<sup>188</sup>: *Primum de prole sit sermo, quam multi molestum connubii onus vocare audent, quamque a coniugibus, non per honestam continentiam... sed vitando naturae actum, studiose arcendam praecipiunt. Quam quidem facinorosam licentiam alii sibi vindicant, quod prolis pertaesi solam sine onere voluptatem explere cupiunt, alii quod dicunt se neque continentiam servare, neque ob suas vel matris vel rei familiaris difficultates prolem admittere posse.*

Es folgt dann die folgeschwere Entscheidung: *Ad nulla profecto ratio, ne gravissima quidem, efficere potest, ut quod intrinsece est contra naturam, id cum natura congruens et honestum fiat. Cum autem actus coniugii suapte natura proli generandae sit destinatus, qui, in eo exercendo, naturali hac eum vi atque virtute de industria destituunt, contra naturam agunt et turpe quid atque intrinsece inhonestum operantur*<sup>189</sup>...

Pius XII. hat diese Entscheidung 1951 in feierlicher Form bestätigt<sup>190</sup>: „Unser Vorgänger, Pius XI., hat in seiner Enzyklika *Casti Connubii*... von neuem feierlich das Grundgesetz (*la legge fondamentale*) des ehelichen Aktes und der ehelichen Beziehungen verkündet: Jeder Angriff (*ogni attentato*) der Eheleute auf den natürlichen Vollzug des ehelichen Aktes oder gegen dessen natürliche Folgen, in der Absicht (*per scopo*), den ehelichen Akt der ihm innewohnenden Kraft zu berauben und die Weckung neuen Lebens zu hindern, ist unsittlich. Und keine ‚Indikation‘ oder Notwendigkeit kann eine in sich unsittliche Handlung in eine sittlich erlaubte umwandeln“<sup>191</sup>. Die katholische Kirche wird demnach vielleicht über

<sup>188</sup> Der Originaltext der Enzyklika *Casti Connubii* vom 31. Dezember 1930 ist AAS XXII (1930) 539-592 (559) entnommen. -

<sup>189</sup> Ganz ähnlich auch Pius XII. (in italienischer Sprache) in AAS L/XXV (1958) 90-96 (91). -

<sup>190</sup> Italienische Originalfassung in AAS XXXXIII/XVIII (1951) 835-854 (843). -

<sup>191</sup> Der römisch-katholischen Kirche ist von Kritikern oft vorgehalten worden, sie versperre sich durch kompromißloses Festhalten am Prinzip der Beurteilung einer Handlung „als solcher“ (*intrinsece, per se*) den Zugang zur Beurteilung einer Handlung von der Absicht her. Daß die Absicht das Werk gut mache, ist altchristliche Überzeugung (Chrysostomos, Germanus, Augustinus, Bernhard von Clairvaux, Thomas von Aquin); man wird zwar nicht so weit gehen dürfen, zu sagen, daß gute Absicht einen sittlich schlechten Gegenstand gut machen kann, doch ist es gerade in diesem Zusammenhang für die Beichtpraxis von höchster Bedeutung, daß nicht schon jede Anwendung von Verhütungsmitteln in der bösen Absicht geschieht, die Weckung neuen Lebens zu hindern, sondern möglicherweise in der gutgemeinten Absicht, nur so viele Kinder zu erzeugen, als die Gesundheit der Mutter und die Verhältnisse der Familie zulassen. In diesem Fall würde die künstliche Verhütung (da „in sich“ schlecht) zwar objektiv nicht gerechtfertigt sein. Bei ent-

den Rang des *finis personalis* in der Hierarchie der Ehe Zwecke mit sich reden lassen können (die Lehre vom *finis primarius* ist möglicherweise nicht das letzte Wort in dieser Sache), doch darf nach der Lehre der Kirche der *finis personalis* nicht künstlich vom *finis generandi* getrennt werden: *Infatti di Dio la Sacra Scrittura dice ch   creo l'uomo a sua immagine . . . , che l'uomo abbandoni il padre e la madre, e si unisca alla sua donna, e formino una carne sola. Tutto questo    dunque vero e voluto da Dio; ma non deve essere disgiunto . . . dal servizio per la vita nuova*<sup>192</sup>. *Ma se manca il sincero proposito di lasciare al Creatore compiere liberamente la sua opera, l'egoismo umano sapr   sempre trovare nuovi sofismi ed espedienti per far tacere, se possibile, la coscienza e perpetuare gli abusi*<sup>193</sup>. Eine ebenfalls eindeutige Ablehnung hat die künstliche Geburtenbeschränkung durch Verhütungsmittel nunmehr auch in der dritten großen Sozialenzyklika der Kirche *Mater et Magistra* durch Papst Johannes XXIII. erfahren<sup>194</sup>.

schuldbar irrigem Gewissen (im Strafrecht spricht man hier vom „unvermeidbaren“ und daher entschuldigenden Verbotsirrtum) wäre der Täter aber subjektiv entschuldigt. Und selbst bei nicht entschuldbar irrigem Gewissen (im Strafrecht spricht man dann vom „vermeidbaren“ und daher nicht entschuldigenden Verbotsirrtum, bei dessen Vorliegen die Möglichkeit einer Milderung der Strafe gegeben ist!) würde das sittliche Unwerturteil möglicherweise an erster Stelle die Tat als solche und erst (mit der Möglichkeit der subjektiven Schuldminde- rung, wenn es die Umstände der Tat und die Persönlichkeit des Täters erfordern!) dann den Täter treffen. Denn „selbst in wichtigen Dingen ist sittlich unrechtes Tun noch nicht unbedingt Todsünde, die ja immer von der freien Entscheidung . . . abhängt. Darum bleibt bei Eheleuten, die grundsätzlich den Willen Gottes erfüllen und sich trotz gelegentlichen Versagens ehrlich um ihre Pflicht bemühen, die persönliche Schuldfrage zuweilen offen.“ (Zutr. Leonhard M. Weber in *Arzt und Christ* 3 (1957) 52; vgl. auch Schilling, *Handbuch der Moraltheologie*, Bd. III, Stuttgart 1956, S. 280. -

<sup>192</sup> Pius XII., AAS XXXXIII/XVIII (1951) 835 f. (849). -

<sup>193</sup> Pius XII., AAS L/XXV (1958) 90 f. (91). -

<sup>194</sup> Vgl. *Osservatore Romano* vom 15. Juli 1961 (mit dem vollständigen lateinischen und italienischen Text); vollständige englische Fassung in der *New York Times* vom 17. Juli 1961; deutsche Zusammenfassungen in der *Welt* vom 15. Juli 1961 (S. 5); in der *Deutschen Zeitung* vom 15./16. Juli 1961 (S. 2) sowie in der *Frankfurter Allgemeinen* vom gleichen Datum. Der entscheidende Satz lautet im lateinischen Original wie folgt (entnommen dem *Osservatore Romano* vom 15. Juli 1961, S. 5):

„*Quoniamque hominis vita aliis hominibus consulto et cogitate traditur, sequitur idcirco, ut hoc agatur ad Dei praescriptiones, sanctissimas, firmissimas, inviolatas; quas scilicet nemo non agnoscere, non servare debet. Quocirca hac in re nemini omnium licet iis uti viis rationibusque, quibus vel arborum vel animantium vitam prorogare licet.*“

Bei dieser Auffassung ist es konsequent, nicht nur den Gebrauch von Gummischutzmitteln<sup>195</sup> und empfängnisverhütenden Tabletten<sup>196</sup>, sondern auch jeden Eingriff zu verurteilen, der die Frau oder den Mann auf Zeit oder Lebenszeit unfruchtbar machen würde. So hat die Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii in einem Dekret vom 22. 2. 1940<sup>197</sup> auf die Frage: *an licita sit directa sterilizatio sive perpetua sive temporanea, sive viri sive mulieris* klipp und klar entschieden: *Negative*, und dabei ausdrücklich die *indicatio socialis*<sup>198</sup>, mitverurteilt. Keine einzige Ausnahme wird zugelassen<sup>199</sup>, da das Verbot *ex lege naturae*<sup>200</sup> ausgesprochen werden mußte. Pius XII. hat diese Entscheidung mehrfach bestätigt<sup>201</sup>.

Faßt man die Lehre der römisch-katholischen Kirche zur Frage der Geburtenregelung zusammen, so ergibt sich die Bejahung der Geburtenregelung durch Abstinenz und Knaussche Regel und die Verneinung der Geburtenregelung durch künstliche Verhütungsmittel.

Für die Moraltheologen ist der von der Kirche eingenommene Standpunkt „der sittlich einzig mögliche“<sup>202</sup>. „Mag die Forderung des Naturgesetzes und der Kirche in einzelnen Fällen vom Standpunkt einer reinen Diesseitsmoral noch so hart scheinen, im Lichte der christlichen Moral und Weltanschauung wird jene Strenge mindestens verständlich, jedenfalls darf das eigene Wohl und Wollen nicht dem Gemeinwohl und dem göttlichen Willen, der sich klar aus der Natur der Sache ergibt, vorgezogen werden“<sup>203</sup>.

<sup>195</sup> Hierzu vgl. von römisch-katholischer Seite den Beitrag von Bischof Dwyer, *Birth Control*, London CTS 1957. -

<sup>196</sup> Hierzu die ausführliche Arbeit von Denis O'Callaghan, *Moral Principles of Fertility Control*, Dublin 1960. Vgl. ferner: A. J. Anderson, *Christian Marriages and the Limitation of the Family*, London 1925; Kardinal Godfrey (Westminster), *The Holiness of Married Life*, London CTS 1959; N.N., *A Talk to Catholic Wives by a catholic women doctor*, London CTS 1955. -

<sup>197</sup> AAS XXXII (1940) 73; Periodica, Band I und II (1940) 149-149 h; Osservatore Romano v. 25. Februar 1940. Das Dekret bestätigt die Entscheidung des gleichen Gremiums vom 21. März 1931 (AAS XXIII [1931] 118, II). Vgl. auch Pius XI., *Casti Connubii*, AAS XXII (1930) 539 ff. (564, 565). -

<sup>198</sup> *Seu ad damna materialia evitanda quae ex prole vel ex numerosiore prole timentur*, Periodica aaO. 149 d. -

<sup>199</sup> Anders als die anglikanische Kirche, die eine medizinische Indikation in ernsten Fällen kennt. Einer freiwilligen Sterilisation steht diese Kirche mit größten Bedenken gegenüber, lehnt sie aber nicht generell ab. Vgl. Lambeth Conference, wie Anm. 103, II, 148-149. Wie die anglikanische Kirche auch Bonhoeffer, wie Anm. 106, S. 123-124.

<sup>200</sup> So ausdrücklich das Dekret, Periodica aaO. 149 F. -

<sup>201</sup> AAS XXXIII/XVIII (1951) 843 ff. und AAS L/XXV (1958) 732 ff. (734). -

<sup>202</sup> So ausdrücklich Schilling, wie Anm. 191 aE., 279; vgl. auch Mausbach-Ermecke, wie Anm. 96, 115 und dortige Lit. -

<sup>203</sup> Schilling, wie Anm. 191 aE., S. 280. -



### III.

Angeichts dieser strengen Haltung ist ein Vergleich von Theorie und Praxis ungemein aufschlußreich.

Schon im einleitenden Teil wurde festgestellt, daß auch die katholische Bevölkerung erheblichen Anteil am Geburtenrückgang hat. In der Bundesrepublik sind die früheren Unterschiede zu anderen Bevölkerungskreisen gänzlich aufgehoben. Die katholischen Ehen weisen jedenfalls in Deutschland eine ebenso geringe Kinderzahl auf wie zum Beispiel die evangelischen Ehen<sup>204</sup>. Zeigt schon dieser Sachverhalt eine nicht zu unterschätzende Kluft zwischen Lehre und Praxis, so muß eine repräsentative Erhebung in der Bundesrepublik, die auch das Verhältnis von kirchlicher Bindung und geschlechtlichem Verhalten behandelt, nachdenklich stimmen. 1010 Personen, davon 495 evangelische Christen, 444 Katholiken und 71 „Sonstige oder Konfessionslose“, wurden gefragt, ob sie für oder gegen Empfängnisverhütung<sup>205</sup> seien<sup>206</sup>. Insgesamt äußerten sich 69 % für und 16 % gegen die Empfängnisverhütung, während 17 % keine Entscheidung trafen. Trennt man die Befragten nach ihrer Konfessionszugehörigkeit, so ergibt sich, daß 59 % der Katholiken und 72 % der Protestanten sowie 74 % der Gruppe „Sonstige“ für die Empfängnisverhütung, 23 % der Katholiken, 11 % der Evangelischen und 11 % der „Sonstigen“ gegen sie, und die relativ hohe Zahl von 18 % der Katholiken, 17 % der Evangelischen und 15 % der „Sonstigen“ ohne Meinung waren. Die gleiche Untersuchung stellt jedoch eine nicht zu übersehende große Bedeutung der sich im regelmäßigen Kirchenbesuch ausdrückenden kirchlichen Bindung bei der Beurteilung der Geburtenregelung fest. Von den regelmäßigen Kirchgängern sprachen sich 49 % der Katholiken und 59 % der Evangelischen für, sowie 30 % der Katholiken und 19 % der Evangelischen gegen die Empfängnisverhütung aus<sup>207</sup>. 21 % der Katholiken und 22 % der Evangelischen waren unentschieden.

Zieht man aus diesen Daten Schlüsse, so fällt besonders auf, daß von den von der Kirche regelmäßig erreichbaren Katholiken nicht einmal jeder Dritte und von den selten praktizierenden Katholiken nicht einmal jeder

<sup>204</sup> Vgl. die Mitte 1957 erschienene Denkschrift, wie Anm. 6, S. 2. -

<sup>205</sup> Es muß davon ausgegangen werden, daß fast alle Befragten unter „Empfängnisverhütung“ auch die Anwendung künstlicher Verhütungsmittel oder den *coitus interruptus* verstanden haben. Auch in der katholischen Bevölkerung gilt die Knaussche Regel vielfach als so unsicher, daß sie nur von wenigen als einziges Mittel zur Beeinflussung der Kinderzahl benutzt wird. -

<sup>206</sup> Vgl. Herder-Korrespondenz 12 (1957/58) 45-46. -

<sup>207</sup> In einer anderen Umfrage in Frankreich sollen sich allerdings 76 v. H. der praktizierenden Katholiken gegen die künstliche Geburtenbeschränkung ausgesprochen haben, wie Lestapis (Anm. 15) aaO. 54 angibt. -

Zehnte die Lehrmeinung seiner Kirche in dieser Frage teilt. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß die mit der Kirche konform gehenden Katholiken mit sich selbst in Theorie und Praxis übereinstimmen. Friedeburg<sup>208</sup> stellt sogar ausdrücklich fest, „daß gerade bei der Gruppe der regelmäßigen Kirchenbesucher, und zwar bei ihr allein, Wertung und Verhalten nicht mehr übereinstimmen: Wenn man auch grundsätzlich an der Norm festhält, so verhält man sich doch in der Praxis anders.“

Man muß diese Ausführungen Friedeburgs ernst nehmen. Der katastrophale Unterschied zwischen Wertung und Verhalten würde sich, wollte man sämtliche deutschen Katholiken befragen, vermutlich nicht zugunsten der Lehre der Kirche verschieben. Die Beichtväter werden davon sicherlich erzählen können<sup>209</sup>. Keiner aber wünscht sehnlicher die Übereinstimmung von Lehre und Verhalten als jene verantwortungsvollen verheirateten Katholiken, die sich tagtäglich vor das Dilemma gestellt sehen. Diese Katholiken muten der Kirche nicht zu, aus der Praxis des Großteils ihre Anhänger eine der Praxis angepaßte Konsequenz zu ziehen. Es besteht kein Zweifel, daß die Kirche eine solche Zumutung auch zurückweisen würde. Was man sich jedoch von der Kirche wünschen möchte, ist einerseits eine offenere und konkretere Belehrung ihrer Gläubigen in diesen Fragen auch *sub specie rerum huius mundi*, andererseits eine Ermutigung und Unterstützung jener Ärzte und Wissenschaftler, die sowohl bemüht sind, die Argumente der Neomalthusianer zugunsten der Geburtenregelung zu widerlegen als auch daran arbeiten, die Knaus'sche Regel verlässlicher als bisher zu gestalten. Pius XII. hat schon 1951 die Hoffnung ausgesprochen, daß sich die medizinische Wissenschaft darum bemühen werde, die Knaussche Regel auf eine genügend sichere Grundlage zu stellen<sup>210</sup>.

Es ist bemerkenswert, daß der englische Moralist O'Callaghan mit der Entdeckung und Entwicklung hormonaler Methoden rechnet, die es erlauben, die Regel bei der Frau auf den Tag genau festzulegen und dadurch die Bestimmung der unfruchtbaren Tage innerhalb der Periode nicht nur zu erleichtern, sondern mit Sicherheit zu treffen. „Wenn solche Verfahren entwickelt werden sollten und wenn sie frei wären von nicht einwandfreien Nebenwirkungen, so würde es möglich sein, nicht nur gegen unerwartete oder nicht planmäßige Ovulationen vorzusorgen, sondern auch

<sup>208</sup> Vgl. die Herder-Korrespondenz 12 (1957/58) 46. -

<sup>209</sup> Vgl. die aus dieser Zeitschrift in der Herder-Korrespondenz 12 (1957/58) 46 zitierte Stelle von J. Höffner!

<sup>210</sup> *Si può anzi sperare (ma in tale materie la Chiesa lascia naturalmente il giudizio alla scienza medica) che questa riesca a dare a quel metodo lecito una base sufficientemente sicura, e le recenti informazioni sembrano confermare una tale speranza.* AAS XXXIII/XVIII (1951) 855-860 (859). -

die normale Ovulation auf einen bestimmten berechenbaren Tag zu fixieren<sup>211</sup>. O'Callaghan glaubt, daß die Wissenschaft bald in der Lage sein wird, den Eheleuten eine Tablette in die Hand zu geben, mit deren Hilfe die die Periode der Frau bestimmenden Hormone in Richtung auf zyklisches Wirksamwerden beeinflußt werden können. O'Callaghan verkennt nicht, daß dies einen Eingriff in den (unregelmäßigen) Ablauf der Periode darstellt. Doch hält er diesen Eingriff für gerechtfertigt: „Wenn Eheleute schon berechtigt sind, den ehelichen Verkehr auf die unfruchtbaren Tage der Frau zu beschränken, dann sind sie auch berechtigt, davon mit Hilfe solcher Methoden sichereren Gebrauch zu machen, die den Zusammenhang von Natur und Kindererzeugung respektieren<sup>212</sup>.“

Hier sind noch große Aufgaben zu bewältigen. Die Fragen der *intentio hominis* und des *licet corrigere defectus naturae* müssen mehr als bisher geprüft werden<sup>213</sup>. Die Geistlichen und die katholischen Ärzte<sup>214</sup> müssen mehr als bisher in die Lage versetzt werden, über die positive Haltung der Kirche zu verantwortungsvoller Geburtenregelung sowie über die erlaubten Methoden dieser Geburtenregelung zu sprechen und auch schriftliche Informationen hierüber dem Brautpaar auszuhändigen. Nur so darf man hoffen, daß eine möglichst große Übereinstimmung zwischen Lehre und Praxis herbeigeführt wird, wie sie die innere Einheit der Kirche Christi erfordert.

<sup>211</sup> O'Callaghan, wie Anm. 196, S. 32. -

<sup>212</sup> *If married persons are entitled to restrict their intercourse to the safe period, they are entitled to make their use of it more effective by any lawful means which respects the natural context of reproduction*, aaO. S. 34. - Vgl. die ähnlichen Ausf. des röm.-kath. Erzbischofs von Liverpool, Dr. Heenan, zit. in den *News of Population and Birth Control*, Nr. 82 v. Februar 1960. -

<sup>213</sup> Anhaltspunkte dürften die (vorsichtigen) richtungsweisenden Ausführungen Pius' XII. vor dem Hematologenkongreß 1958 sein, AAS L/XXV (1958) 90-96; vgl. auch O'Callaghan, wie Anm. 196, S. 36-37. -

<sup>214</sup> „Auf der Basis einer natürlichen Geburtenregelung (unfruchtbare . . . Tage nach Ogino und Knaus) könnte eine Diskussion geführt werden. Eine Propagandaaktion für antikonzepotionelle Mittel müßten wir ablehnen.“ So Prof. Dr. med. Faller (Fribourg) in *Arzt und Christ* 2 (1956) 124-125.

Daß mutige katholische Ärzte auch als Minderheit einen Erfolg erzielen können, zeigt eine Notiz der *Times* v. 12. Dezember 1959, nach der eine Anzeige der Family Planning Association zugunsten von Verhütungsmitteln in dem führenden britischen Ärzteblatt *The Family Doctor* auf Grund eines Protestes der römisch-katholischen Mitglieder der British Medical Association von der nichtkatholischen Mehrheit der Redaktion zur Veröffentlichung abgelehnt und zurückgewiesen worden ist.

Auch in der Weltgesundheitsorganisation der Vereinten Nationen ist ein norwegischer Antrag, die Aufklärung über Empfängnisverhütung in das Erziehungsprogramm der Vereinten Nationen aufzunehmen, am Widerstand der römisch-katholischen Länderdelegierten gescheitert, wie Glanville Williams (Anm. 19) S. 69 mitteilt. -

# Matthiasverehrung im Mittelalter<sup>1</sup>

Von Archivrat Dr. Richard Laufner, Trier

Die besondere Verehrung des Apostels Matthias im Trierer Land ist uralte und läßt sich in den schriftlichen Zeugnissen bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts zurückverfolgen. Seit dieser Zeit wird nämlich von seinem Grab in Trier berichtet. Ihren Höhepunkt dürfte diese Verehrung, wie wir aus den heute leider nur mehr als Bruchstück erhaltenen Pilgerlisten der Erzbruderschaft St. Matthias des Trierer Benediktinerklosters St. Eucharius schließen können, im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts erreicht haben (Einzugsgebiet zwischen Bodensee und Rheinmündung!)<sup>2</sup>. Gerade in diese Zeit fallen das obengenannte Hauptwerk des Mattheiser Mönches Lambert von Lüttich (*Legia* = Lüttich) und dessen *Prosavita* des heiligen Matthias, die der Trierer Rudolf M. Kloos mit vorbildlicher Genauigkeit ediert und mit verdienstvoller Umsicht kommentiert hat. Seine Arbeit liefert uns durch die Herausgabe des metrischen St. Mattheiser Wunderbuches (1186 abgeschlossen) und der in Prosa verfaßten *Vita s. Matthiae* (kurz nach 1186) des Lambert von Lüttich einen wichtigen Beitrag zur Trierer Hagiographie und gibt uns wertvolle Einblicke in die literarische Bildung und dichterische Gestaltungskraft Lamberts. Im Anschluß an das grundlegende Werk von E. R. Curtius „Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter“ (Berlin 1948) vermag Kloos eindrucksvoll zu zeigen, wie sehr Lamberts in Hexametern verfaßtes „Mirakelbuch“ durch die antike und christliche Rhetorik geprägt wird und wie eifrig er ihre *Topoi* heranzieht. Daraus und aus dem Zweck dieses Werkes, „den Ruhm seines Klosters (St. Eucharius, Trier) zu verbreiten“ (Kloos S. 14), ergibt sich beinahe zwangsläufig in der Darstellung eine gewisse Idealisierung und Typisierung. Als zeitgenössische historische Quelle wird man es darum nur unter Berücksichtigung dieser Vorbehalte heranziehen können. Auch Lamberts *Prosavita* St. Matthiae unterzieht Kloos einer gründlichen literarischen und historischen Kritik. Wie im „Wunderbuch“ finden sich in ihr *Topoi* in großer Zahl. Die exakte Überprüfung von Lamberts Quellen zur Matthiasvita ergibt nach Kloos, daß Lamberts Hauptquelle, ein von dem Autor angeblich von einem Juden erworbener hebräischer *liber dampnatorum* (Urteilsbuch über die

<sup>1</sup> Kloos, Rudolf M.: *Lambertus de Legia: De vita, translatione, inventione ac miraculis sancti Matthiae Apostoli libri quinque*. — Trier: Paulinus-Verl. 1958. 214 S., 2 Tafeln. (Trierer Theol. Studien, hrsg. v. der Theol. Fakultät Trier, Bd. 8) kart. 23,40 DM.

<sup>2</sup> Vgl. R. Laufner, Die Fragmente des ältesten Pilgerbruderschaftsbuches von St. Matthias, Trier, zwischen 1150 u. 1230. In: *Archiv f. mhrh. Kg.* 7. Bd. 1955. S. 237—263.



jüdischen Gesetzesbrecher), literarisch fingiert sein dürfte, da gerade die eigentliche *passio* fast wörtlich aus der Apostelgeschichte, teils wörtlich oder sinngemäß aus Josephus, Antiquitates und aus Leviticus entnommen wurde (S. 162/63). Nur der Schluß läßt sich literarhistorisch nicht klären. Übrigens findet sich eine Spur dieses *liber dampnatorum* weder im Katalog der Klosterbibliothek von St. Matthias von 1530 noch sonstwo, wie auch der Rezensent trotz eingehender Nachforschungen feststellen mußte.

Mit Recht bezeichnet Kloos seine Arbeit als literarhistorische Studie. Dies erweist schon ein kurzer Blick in das Inhaltsverzeichnis. Trotzdem mußte er sich darüber hinaus noch mit einer Frage beschäftigen, die mit dem Thema seiner Untersuchung in ursächlichem Zusammenhang steht — mit der Übertragung, Auffindung und Echtheit der Matthiasreliquien (S. 17—28). Denn es kann kein Zweifel bestehen, daß ohne die Matthiasreliquien eine Verehrung dieses Apostels in solcher Innigkeit im Trierer Land sicherlich nicht stattgefunden hätte. Kloos sucht dieses Problem, bewußt der vielhundertjährigen lebendigen Tradition der Trierer Matthiasverehrung, jedoch vorurteilslos, unter Heranziehung der neueren und neuesten Forschungsergebnisse zu klären. Naturgemäß mußte er sich als Philologe und Historiker auf die Echtheitsprüfung der erhaltenen schriftlichen Zeugnisse darüber beschränken.

Als ältestes Schriftdokument für die Übertragung der Matthiasreliquien nach Trier galt bis ins vorige Jahrhundert das sogenannte Silvesterprivileg: Papst Silvester I. (314—335) bestätigt durch Agritius, den Patriarchen von Antiochien (1. dokumentarisch faßbarer Trierer Bischof) zur Ehre der Vaterstadt der Kaiserin Helena, welche diese Kirche mit vielen Reliquien (darunter die Tunika Christi und die Gebeine des Apostels Matthias) beschenkt hat, den geistlichen Primat über Gallien und Germanien. Es würde im Rahmen dieser Rezension zu weit führen, auf die seit über einem Jahrhundert darüber erschienenen wissenschaftlichen Untersuchungen einzugehen<sup>3</sup>. Fest steht jedenfalls, daß dieses „Silvesterprivileg“ unecht ist, vor 969 ohne Nennung der Trierer Reliquien außer des Petrusstabes angefertigt und in seiner 2., erweiterten Fassung, die erstmalig die Nachricht über die Matthiasreliquie enthält, aus dem 6. bis 8. Jahrzehnt des 11. Jahrhunderts stammt, wie bereits Sauerland<sup>4</sup> zeigen konnte.

<sup>3</sup> Zuletzt darüber Erwin Iserloh, Der Heilige Rock u. die Wallfahrt nach Trier. In: Geist u. Leben, 32. Jg. 1959. S. 272—273, und Eugen Ewig, Kaiserliche und apostolische Tradition im mittelalterlichen Trier. In: Trierer Zeitschrift 1956/58. S. 147—186 bes. 148—183.

<sup>4</sup> H. V. Sauerland, Trierer Geschichtsquellen des 11. Jahrhunderts, Trier 1889. S. 114—115.

Der *liber inventionis s. Matthiae* (etwa 1140 entstanden, Hs. 98 der Bibliothek des Trierer Priesterseminars) berichtet, daß Kaiser Heinrich III. den Trierer Erzbischof Eberhard (1047—1066) um Reliquien des heiligen Matthias und anderer Heiligen für seinen Dom zu Goslar gebeten, Eberhard aber nichts von Trierer Matthiasreliquien gewußt habe. Bei einem Besuch in Rom habe dann der Trierer Erzbischof ein Buch über das Martyrium und den Begräbnisort der Apostel gefunden, worin zu lesen stand, Matthias habe in Judäa gepredigt, sei dort begraben worden, später aber von der Kaiserin Helena überführt und durch Agritius nach Trier gesandt worden, wo er bei den Jüngern Christi beigesetzt sei. Dieser Fund sei dem Kaiser verraten worden, der nun sofort unter Androhung von Huldentzug um den Leib des heiligen Valerius und Matthiasreliquien bat. Die Reliquienübersendung nach Goslar wird durch die Urkunde Heinrichs III. vom 5. 8. 1053 bestätigt. Wie Kloos (S. 24) nachweist, muß die Auffindung der Matthiasreliquien zwischen Oktober 1049 und 2. Juli 1051 erfolgt sein. Das Vorhandensein der Trierer Matthiasreliquien wird dann mehrfach bezeugt. Der Aufbewahrungsort scheint aber später vergessen (?) worden sein. Denn 1127 kam es bei Bauarbeiten in St. Eucharius zur 2. Auffindung. Wieso es zur erneuten Auffindung kommen mußte, ist unklar, denn nach Kloos wurde das Blatt des *liber inventionis s. Matthiae*, das über die Vorgänge berichtet haben dürfte, vermutlich noch im 12. Jahrhundert vom Schreiber 4 entfernt (Kloos S. 25 Anm. 42).

Halten wir fest: um 1050 erscheint erstmalig in der uns erhaltenen schriftlichen Überlieferung ein Hinweis auf die Trierer Matthiasreliquien. Der seit 1047 amtierende Trierer Oberhirte Eberhard hatte bisher nichts von ihrem Vorhandensein in Trier gewußt und erst aus einem von ihm in Rom aufgefundenen Buch davon erfahren.

Bereits Sauerland<sup>5</sup> hat wohl richtig vermutet, daß es sich bei diesem Buch um ein *breviarium apostolorum* gehandelt hat. Letzteres geht als Zusatztext in mehreren Handschriften dem *martyrologium Hieronymianum* voraus, dessen gallikanischer Archetyp für den Anfang des 7. Jahrhunderts zu erschließen ist<sup>6</sup>. Sauerland hat damals darauf hingewiesen, daß uns dieses *breviarium apostolorum* in je einer Sammelhandschrift der Trierer Klöster St. Maximin (heute Stadtbibliothek Trier Nr. 592/1578) und St. Martin (heute Stadtbibliothek Trier 1245/597) überliefert ist. Von diesen Überlieferungen sind allerdings nicht beide, wie Sauerland meint, ins 10., sondern nur die Maximiner ins 10., die Martiniker dagegen ins 9. Jahrhundert zu setzen. Kloos irrt (S. 162), wenn er unter Hinweis auf

<sup>5</sup> Sauerland, Trierer Geschichtsquellen des 11. Jhs. S. 114, Anm. 1.

<sup>6</sup> Vgl. die Ausgabe in den *Acta Sanctorum Novembris* tom. 2, pars 2 Bruxellis 1931, und p. 3—4, und p. X.

diese *breviaria apostolorum* erwähnt, die Lehrtätigkeit des Apostels Matthias in Judäa ließe sich „erst im 12. Jahrhundert als bekannt nachweisen“. Sie ist in beiden Trierer Handschriften enthalten<sup>7</sup>. Damit schließen allerdings auch die Trierer *breviaria apostolorum* ebenso wie die anderen, ohne ein Wort über den Begräbnisort des Apostels oder seine Translation nach Trier zu erwähnen. Die Maximiner Provenienz der einen Handschrift ist für etwa 1100 durch den damals entstandenen und noch heute erhaltenen Bibliothekskatalog dieses Klosters gesichert, die Martiner Provenienz erst durch einen Provenienzvermerk aus dem 12. Jahrhundert. Letztere Handschrift scheint ursprünglich Eigentum der Abtei Prüm gewesen zu sein, da sie im Martyrologium am Rand zwei Nekrologeinträge des 10. bzw. 11. Jahrhunderts für König Pipin und Kaiser Lothar I. (fol. 48r) enthält und beide große Gönner dieser Abtei waren.

Kloos kommt (S. 26) angesichts der recht mysteriösen Vorgänge bei der Auffindung der Matthiasreliquien in Trier und der erst im 11. Jahrhundert geschaffenen Überlieferung (Silvesterdiplom 2. Fassung) der Translation durch die Kaiserin Helena zu der schwerlich widerlegbaren Schlußfolgerung, „daß die ‚Auffindung‘ des heiligen Matthias weder auf dem Vorhandensein echter Reliquien noch auf einem Irrtum oder dergleichen beruht haben kann“. Als Motiv für diese Auffindung nimmt er im Anschluß an Winheller und unter Heranziehung der wertvollen Untersuchung von H. Fuhrmann zur Geschichte mittelalterlicher Patriarchate<sup>8</sup> recht überzeugend die Schaffung einer Aposteltradition an, die zweifellos für die von den Reimser Erzbischöfen seit zwei Jahrhunderten bestrittenen Trierer Primatsansprüche stärker ins Gewicht fallen mußte, als die bisherige Tradition von den Petrusjüngern Eucharius, Valerius und Maternus. Warum aber fiel die Trierer Wahl auf den Apostel Matthias? Dies dürfte m. E. wohl damit zu begründen sein, daß im 11. Jahrhundert von allen Aposteln auf Grund der damaligen Martyrologien<sup>9</sup> der Ort des Martyriums, des Begräbnisses und der spätere Translationsort der Reliquien bekannt war, nur von dem Apostel Matthias nicht. Ein stichhaltiger Einspruch anderer Kirchen gegen die Trierer *inventio* war damit ausgeschaltet. Die Frage muß hier offenbleiben, ob man bei der *inventio* auf irgendwelche vorhandenen, aber nicht identifizierbaren Reliquien zurückgriff.

<sup>7</sup> Matthias . . . cui datur evangelii praedicatio in Judaea. (Ms. 592/1578 fol. 140r und Ms. 1245/597 fol. 38r.

<sup>8</sup> ZRG kan. Abt. 39 1953, 40 1954, 41 1955.

<sup>9</sup> Vgl. z. B. das Martyrologium Hieronymianum AA SS Nov. tom. 2, pars 2 S. 3 u. passim.

Hat vielleicht bei dieser Wahl des Apostels Matthias eine ältere Trierer Matthiasverehrung mitgespielt? Diese Frage schien dem Rezensenten prüfenswert. Peter Miesges<sup>10</sup> liefert dazu in seiner gründlichen Untersuchung über den Trierer Festkalender wichtige Hinweise: Bereits in einem von Nikolaus v. Hontheim veröffentlichten Trierer Kalender<sup>11</sup> des 10. Jahrhunderts, das einem heute leider verschollenen Psalter des Klosters St. Maximin vorgebunden war, erscheint am 24. Februar das Fest des Apostels Matthias. Da Hontheim spätere Nekrologeinträge durch Kursivdruck deutlich machte, dürfte das Kalender von einer Hand stammen<sup>12</sup>. In den ältesten, auf das Martyrologium Hieronymianum zurückgehenden Martyrologien aus der Trierer Diözese des 8., 9. und 10. Jahrhunderts (Echternacher Kalender St. Willibrords<sup>13</sup> und die Martyrologien aus St. Martin bzw. Prüm, heute Ms. 1245/597 und St. Maximin, heute Ms. 592/1578) fehlt das Matthiasfest in der Urschrift. Immerhin bringt eine Reichenauer Überlieferung des Martyrologium Hieronymianum bereits im 9. Jahrhundert das Matthiasfest am 24. Februar<sup>14</sup>. Miesges weist es auch in dem Kalender eines Sakramentars aus Echternach (heute Paris, Bibl. Nationale Ms. lat. 9433) nach, das aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts stammt<sup>15</sup>. In den beiden bereits genannten Trierer Martyrologien des 9. und 10. Jahrhunderts fehlt im Urtext das Matthiasfest<sup>16</sup>. Im Martyrologium des 9. Jahrhunderts (früher Prüm, dann St. Maximin und St. Martin) finden sich allerdings zahlreiche Nachträge von Trierer Heiligenfesten, besonders von einer Hand, die sie zwischen 1036 und vor 1050 geschrieben haben muß. Denn von ihr stammt der Nachtrag des St.-Ulrich-Festes (4. Juli), welches nach Miesges<sup>17</sup> 1036 durch Kaiser Konrad II. eingeführt wurde, nachdem Ulrich bereits 993 kanonisiert worden war. Von ihr rühren aber auch die Nachträge des Matthiasfestes (24. Februar) und des Hildulffestes (11. Juli) her. Der Trierer

<sup>10</sup> In: Trierisches Archiv Erg.-Heft 15 Trier 1915. Bes. S. 11, 32 u. 117.

<sup>11</sup> N. v. Hontheim, *Prodromus historiae Trevirensis* tom. 1 Augsburg 1757, p. 373—379.

<sup>12</sup> Miesges stellt allerdings (a.a.O. S. 115, Anm. 1) im Zusammenhang mit der Aufführung des apokryphen Trierer Bischofs Marcellus im Festkalender die Frage, „ob Hontheim den Kalender nicht ein Jahrhundert zu früh angesetzt hat oder ob es sich dabei um eine jüngere Eintragung handelt“.

<sup>13</sup> Vgl. die Edition und Reproduktion von H. A. Wilson, *The Calendar of St. Willibrord* (Henry Bradshaw Society 4) London 1918.

<sup>14</sup> AA SS Nov. tom. 2 pars 1 p. [XXXIV] u. [25]. Vgl. zur Matthiasüberlieferung auch noch Dom Henri Quentin, *Les Martyrologes historiques du Moyen Age*, Paris 1908 p. 328, 419, 595.

<sup>15</sup> Miesges, Trierer Festkalender S. 16 u. 32.

<sup>16</sup> Der Urtext enthält an Trierer Heiligen Valerius (29. 1. bzw. 23. 1.), Maximin (29. 6.), Goar (6. 7.), Paulin (31. 8.) und Eucharis (8. 12.).

<sup>17</sup> Miesges, Trierer Festkalender S. 67.



Bischof Hildulf wird um 1050 als Heiliger verehrt<sup>18</sup>. Da zu dieser Zeit auch die Auffindung der Trierer Matthiasreliquien erfolgte, müssen diese Nachträge nach 1036 und vor 1050 erfolgt sein.

Nimmt man all das an Schriftzeugnissen zusammen, so spricht davon nicht viel für eine besondere Verehrung des Apostels Matthias im Trierer Land vor dem Reliquienfund um 1050. Es soll aber nicht unerwähnt bleiben, daß uns dazu noch eine uralte Stola aus der Pfarrkirche Neumagen (heute im Bischöflichen Museum Trier) etwas aussagen kann<sup>19</sup>. Die von dem namhaften Archäologen Prof. Dr. W. F. Volbach<sup>20</sup> auf das 8. oder 9. Jahrhundert datierte Stola zeigt das Agnus Dei in der Mitte, umgeben von den vier Evangelistensymbolen, und dann die zwölf Apostel, am linken Ende als letzter der Apostel Matthias. Darunter steht in Kapitalschrift eingewebt: *PIUS PASTOR SANCTE EPISCOPE MEMENTO MEI!* Es liegt nahe, diese Anrufung auf den heiligen Matthias zu beziehen, um so mehr, als eine ähnliche auf dem rechten Ende fehlt. Für Neumagen dürfte allerdings diese Stola kaum hergestellt worden sein, denn unter den Patronen der 1190 erbauten ältesten (bekannten) Kirche findet sich St. Matthias nicht!<sup>21</sup> Wann und von wo diese Stola nach Neumagen kam, wissen wir nicht. Auch wenn die Datierung stimmen sollte, bleibt also leider auch hier noch vieles ungeklärt.

Um hier noch weiter zu kommen, scheint die Zusammenarbeit von Hagiographen, Historikern und Archäologen notwendige Voraussetzung und eine exakte wissenschaftliche Untersuchung der Reliquie wünschenswert. Das gleiche gilt auch für die anderen Trierer Reliquien.

<sup>18</sup> Miesges a.a.O., S. 69 Anm. 6.

<sup>19</sup> Auf ihr Vorhandensein wies mich freundlicherweise H. H. P. Petrus Becker OSB, Trier-St. Matthias, hin.

<sup>20</sup> Nach freundlicher Auskunft von H. H. Museumsdirektor Dr. Th. Kempf, der mir die Stola zeigte.

<sup>21</sup> Vgl. dazu die Stiftungsinschrift bei Hans Vogts, Die Kunstdenkmäler des Kreises Bernkastel, Düsseldorf 1935. S. 281.

## Die Anfänge des Hospitals in Münstermaifeld

Das heutige St.-Josephs-Hospital in Münstermaifeld beruht auf den sehr alten Stiftungen des Heilig-Geist-Spitals, des Großen und des Kleinen Almosens, die unter der französischen Herrschaft 1799 vereinigt wurden. Von ihnen ist die älteste die des Hospitals.

### 1. Die Aufgaben des Hospitals

Die älteste, uns erhalten gebliebene Nachricht vom alten Heilig-Geist-Spital stammt aus dem Jahre 1309. An der Vigil des Martinsfestes dieses Jahres hat die Stadt Münstermaifeld in Gegenwart des Pfarrers Arnold von Ulmen zum Lebensunterhalt des im Hospital zelebrierenden Priesters Heinrich (de Vilis) zwei Mark Münstermaifelder Währung und sechs Malter Korn gestiftet. Nach der Bestimmung, auf welche Weise dieses Geld und das Korn aufgebracht werden sollen, wurde festgelegt, daß der Empfänger dieser Einkünfte der Kaplan Heinrich und seine Nachfolger sein sollten, die im Hospital zelebrieren und dort Dienst tun. Wenn darüber hinaus etwas gestiftet würde, sollte man genau unterscheiden, ob es für die Kranken oder für den Kaplan bestimmt sei. Was für die Kranken gestiftet werde, solle nur den Kranken zukommen, und was für den Kaplan gestiftet werde, nur dem Kaplan. Durch die Tätigkeit eines eigenen Kaplans im Hospital sollte aber keines der Rechte des Pfarrers in Frage gestellt werden<sup>1</sup>.

Diese älteste Urkunde bezeugt, daß das Hospital die Aufgabe hatte, K r a n k e zu versorgen. Zu diesem Zwecke stiftete bereits am 19. Oktober 1316 der Kantor Hermann von Bacheim sein bestes Bett<sup>2</sup>. Der Münstermaifelder Bürger Arnold von Rüber vermachte am 14. Dezember 1325 dem Hospital „zum Gebrauch für die Kranken“ ein Bett mit allem Zubehör<sup>3</sup>. Der Pfarrer von Münstermaifeld, Kanonikus Hermann von Dieblich, schenkte ein Bett mit zwei Deckbetten, vier Leintüchern und einem Kissen dem Hospital<sup>4</sup>. Ebenso vermachte 1336 sein Bett mit zwei Leintüchern und zwei Kissen der Bürger Nikolaus Krämer von Münstermaifeld<sup>5</sup>. Auch der Vikar Konrad von Naunheim schenkte 1347 dem Hospital ein Bett mit allem Zubehör<sup>6</sup>. Diese Betten wurden dem Hospital geschenkt, damit die Kranken sie benutzen sollten<sup>7</sup>. Außerdem wurden

<sup>1</sup> Staatsarchiv Koblenz (STAK) Abt 660,1 n. 1.

<sup>2</sup> STAK 144 n. 135: „Item do et lego ad hospitale ibidem meliorem lectum meum.“

<sup>3</sup> STAK 144 n. 173: „Item lego et do hospitali in Monasterio ad usus infirmorum lectum meum, gharzam unam, duo linteamina, unum pulvinar et duos cussinos.“

<sup>4</sup> STAK 144 n. 186.

<sup>5</sup> STAK 144 n. 233.

<sup>6</sup> STAK 144 n. 281.

<sup>7</sup> STAK 144 n. 173.

andere Legate gegeben zur „Erholung der Kranken“. Der Vikar Lufrid schenkte 1316 seine sämtlichen Güter in Sponheim dem Hospital für die jeweils dort untergebrachten Kranken „zu ihrer Wiederherstellung“ und zwei Drittel seiner Güter zu Sevenich und Umgebung zu „ihrem Unterhalt“<sup>8</sup>. 1318 schenkte Hiltgunt von Gondorf dem Hospital einen jährlichen Zins „zur Wiederherstellung der Kranken“<sup>9</sup>. Ebenso stiftete 1323 Johannes, der Diener des verstorbenen Heinrich de Renze, einen Acker zum „Unterhalt der Kranken“ im Hospital<sup>10</sup>. Der schon genannte Arnold von Rüber vermachte mehrere Güter den Kranken im Hospital und vier Schillinge jährlich zu „ihrem Unterhalt“<sup>11</sup>. 1324 schenkte Laurentius, der Diener des Kantors Gerlach Mohr, zwei Mark zum „Unterhalt der Kranken“<sup>12</sup>. Der Kanonikus Hermann Prendemann stiftete 1365 mehrere Güter für die Kranken, „die im Hospital liegen“<sup>13</sup>.

Nach diesen Zeugnissen kann kein Zweifel mehr bestehen, daß das Hospital in erster Linie dazu gestiftet worden war, für Kranke zu sorgen.

Daneben wird aber in den ersten Zeugnissen des 14. Jahrhunderts auch eine zweite Aufgabe erwähnt, nämlich die Unterstützung der Armen. Erzbischof Balduin stiftete 1323 zehn Malter Weizen für die „Werke der Caritas, die täglich im Hospital geübt werden“<sup>14</sup>. Er meint wohl nicht nur die Pflege der Kranken. 1324 schenkte der bereits genannte Diener des Kantors Gerlach Mohr, Laurentius, zwei Mark dem Hospital, deren Ertrag zur „Unterstützung der Armen“ dienen sollte<sup>15</sup>. 1328 gab der Vikar Clamannus dem Hospital mehrere Güter, deren Ertrag „für die Armen“ verwendet werden sollte<sup>16</sup>. Auch der bereits genannte Vikar Konrad von Naunheim spricht in seinem Testament vom 17. April 1347 von einer Verteilung von „Unterstützungen an die Armen im Hospital“<sup>17</sup>.

Eine dritte Aufgabe, die dem Hospital gestellt wurde, war die ständige Aufnahme Hilfsbedürftiger. Schon die Bemerkung Erzbischofs Balduin über die Werke der Caritas, die täglich im Hospital geübt werden, scheint

<sup>8</sup> STAK 144 n. 133: „Item do lego bona mea in Sponheim ad domum hospitale in Monasterio pro infirmis tum recreandis . . . duas partes proventuum recipiunt infirmi dicti hospitalis ad suam refectiorem.“

<sup>9</sup> STAK 144 n. 141: „Item lego et do ad hospitale Monasteriense ad infirmos recreandos sex sol. den. annui census.“

<sup>10</sup> STAK 144 n. 161: „Item do et lego ad hospitale ibidem ad sustentationem infirmorum unam peciam terre arabilis site in confino Meteriche.“

<sup>11</sup> STAK 144 n. 173: „Ita quod infirmi ibidem habeant duas partes . . . quatuor solidos infirmis pro pitancia.“

<sup>12</sup> STAK 144 n. 167: „ . . . in refectiorem . . . infirmorum ibidem.“

<sup>13</sup> STAK 144 n. 370: „Item do et lego hospitali Monasteriensi ad utilitatem infirmorum intra decumbentium.“

<sup>14</sup> STAK 660,1 n. 5: „Preterea in subsidium operum karitatis que fiunt cotidie in hospitali nostro monasteriensi predicto donamus et legamus ex nunc in perpetuum decem maldra siliginis mesure Monasteriensis predictae reddituum annuorum et perpetuorum.“

<sup>15</sup> STAK 144 n. 167: „In refectiorem pauperum.“

<sup>16</sup> STAK 144 n. 196: „Do et lego et assignari volo ad hospitale Monasteriensi in usus pauperum ibi degentium.“

<sup>17</sup> STAK 144 n. 281: „Volo et ordino quod magister hospitalis pro tempore existens pecunias inde pervenientis in aliquos alos aut victum pauperum convertat, inibi pauperibus equaliter distribuendis.“

darauf hinzuweisen<sup>18</sup>. 1328 spricht Vikar Clamannus bereits von Armen, die „sich im Hospital aufhalten“<sup>19</sup>. Jedoch erst eine Urkunde vom 28. März 1490 berichtet sicher davon, daß Pfründner ins Hospital aufgenommen wurden. Damals begab sich This, der Sohn des Johannes Suren, in die Pflege des Hospitals, das ihn nähren, kleiden, bei Krankheit pflegen, nach dem Tode beerdigen und ihm zeitlebens jährlich an den Quatembertagen ein Trinkgeld geben sollte. Dafür verschrieb er dem Hospital alle seine Güter und zukünftigen Erbschaften<sup>20</sup>. Am 17. Dezember 1500 übergaben die Eheleute Johannes, Gerlachs Sohn, und seine Frau Greetgen ihr Mündel Mertgen, der ihnen von seinen verstorbenen Eltern anvertraut worden war, der Obhut und Pflege des Hospitals in Münstermaifeld, wozu sie zum Filz Hof gehörende Güter und eine Weinernte dem Hospital übergaben, die dieses auch für den Fall behalten sollte, daß Mertgen nicht im Hospital bleiben würden<sup>21</sup>.

Man sieht so deutlich am Anfang des Heilig-Geist-Spitals drei Aufgaben stehen: 1. die Pflege der Kranken, 2. die Unterstützung der Armen, 3. die ständige Aufnahme Hilfsbedürftiger.

## 2. Die geistliche Stelle im Hospital

Im Zusammenhang der ältesten Schenkungsurkunde sind die Bestimmungen auffallend, daß man bei allen künftigen Schenkungen genau unterscheiden solle, ob etwas für die Kranken oder den Kaplan gestiftet werde. Was für die Kranken bestimmt sei, solle nur diesen, und was für den Kaplan bestimmt sei, auch nur ihm zukommen; und schließlich die Bestimmung, daß durch die Tätigkeit des Kaplans im Hospital keines der Rechte des Stadtpfarrers angetastet werden darf. Offenbar legte man auf die Bestimmungen besonderen Wert. Das wird noch deutlicher, wenn man sieht, daß sie auch noch in die Bestallungsurkunde vom 25. Juli 1310, durch die Heinrich von Vilis als Vikar in das Stiftskapitel Münstermaifeld aufgenommen wurde, übernommen und — besonders die letzte — noch weiter erläutert wurden. Dort wird zunächst wieder bestimmt, daß alles den Kranken zukommen müsse, was für diese gestiftet werde, und dem Kaplan, was eigens für ihn gestiftet würde<sup>22</sup>. Und dann heißt es bezüglich der Stellung des Hospitalsgeistlichen zum Pfarrer: er muß dem Pfarrer die Oblationen geben, er darf nur auf ausdrückliches Geheiß des Pfarrers Beicht hören oder sonstige Sakramente spenden, überhaupt darf er in keiner Weise in die Rechte des Pfarrers eingreifen<sup>23</sup>. Der Pfarrer selber erhält das Recht, nach dem Tode des Stelleninhabers die Heilig-Geist-Vikarie an einen geeigneten Priester zu vergeben<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> STAK 660,1 n. 5.

<sup>19</sup> STAK 144 n. 196: „In usus pauperum ibi degentium.“

<sup>20</sup> STAK 660,1 n. 90.

<sup>21</sup> STAK 660,1 n. 97.

<sup>22</sup> STAK 660,1 n. 2 und 3: „Quidquid sibi legabitur ipse heinricus habebit, quidquid vero infirmis memorati hospitalis infirmi habebunt.“

<sup>23</sup> Ebd.: „Dabitque plebano oblationes. Non audiat confessiones, nec amministrabit sacramenta nisi ex plebani iussu speciali . . . nec erit plebano in aliquo praeiudicialis.“

<sup>24</sup> Ebd.: „Cum ipse heinricus mori contigerit, plebanus monasteriensis qui pro tempore fuerit conferet dictam vicariam ydoneo sacerdoti.“



Daraus ergibt sich, daß die Heilig-Geist-Kapelle ein Annex der Pfarrei war. Der Hospitalsgeistliche bekam die rechtliche Stellung eines Lokalkaplans. Er war — wie der Vikar der Michaeliskapelle — *socius* des Pfarrers von Münstermaifeld<sup>25</sup>. Am 25. Juli 1310 wurde er auf Bitten des Erzbischofs Balduin und der Bürger von Münstermaifeld in das dortige Stiftskapitel als Vikar aufgenommen und die Heilig-Geist-Kapelle zur Vikariikapelle erhoben „ohne Beeinträchtigung der Rechte des Münsterer Pfarrers“<sup>26</sup>. Damit war der neue Vikar der Aufsicht des Stiftsdechanten unterstellt. Er sollte aber weiter in der Hospitalkapelle zelebrieren, und zwar zu denselben Stunden, in denen die übrigen Vikare in der Stiftskirche zu zelebrieren pflegen. Nach seiner Ernennung durch den Pfarrer von Münstermaifeld muß er dem Stiftsdechanten den Treueid leisten, und wenn er an der Präsenz Anteil haben will, soll er jährlich eine Mark Münsterer Währung an das Stift abgeben oder die Summe von zwölf Mark auf einmal, damit nicht durch ihn und seine Nachfolger der Anteil der einzelnen an den Präsenzgeldern geschmälert würde<sup>27</sup>.

Entsprechend den Bestimmungen der vorgenannten Urkunden wurde in den folgenden Jahren eine Reihe von Gütern ausdrücklich für die geistliche Stelle im Hospital gestiftet. Am 8. August 1316 vermachte der Vikar des Marienaltars, Lufrid, alle seine Äcker in dem Dorfe Sevenich und Umgebung dem Hospital, wovon ein Drittel dem Kaplan zukommen sollte<sup>28</sup>. Dafür sollte der Vikar verschiedener Wohltäter des Stifters in jeder Messe gedenken<sup>29</sup>. Erzbischof Balduin stiftete am 3. Februar 1323 zehn Malter Weizen für das Hospital, wofür jährlich das Jahrgedächtnis für ihn, seine Eltern und seinen Bruder, Kaiser Heinrich VII., begangen werden sollte<sup>30</sup>. Damit gehörte ein Teil dieses Legates zum Einkommen des Kaplans. Im selben Jahre, am 23. Juli 1323, verschrieb der Scholastikus Anselmus in seinem Testament dem Hospital 20 Mark und weitere 20 Mark, die unter 13 genannte verschiedene Altäre zu verteilen waren, unter denen auch die Heilig-Geist-Kapelle genannt wird<sup>31</sup>. Am 17. Dezember 1325 bestimmte der Münstermaifelder Bürger Arnold von Rüber testamentarisch, daß nach dem Tode seiner Nichte Lukardis sein Besitztum in Münstermaifeld, das aus Haus, Hof, Scheune und einigen Gärten bestand, dem Hospital zufallen sollte, und zwar so, daß ein Drittel der Einkünfte dem Vikar zukomme, der dafür jährlich zwei Messen für ihn halten und seiner täglich in der Messe gedenken sollte. Bis zum Tode der genannten Nichte sollte der Vikar aber bereits

<sup>25</sup> STAK 144 n. 365: Im Testament des Stiftsdechanten Konrad von Eltz vom 19. Juli 1363: „*Do lego plebano Monasteriensi, suis duobus sociis ac sancti Michaelis atque hospitalis Monasteriensis capellanis . . .*“ Ähnlich auch im Testament des Stiftdechanten Hermann von Dieblich vom 13. Juli 1327 (STAK 144 n. 186).

<sup>26</sup> STAK 660,1 n. 2 und 3.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> STAK 144 n. 133: „*Item do lego alia bona mea in dicta villa Sevenich et confinibus in agris consistentia ad hospitale in dicto opido Monasteriensi quorum bonorum proventuum terciam partem habebit capellanus dicti hospitalis.*“

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> STAK 660,1 n. 5.

<sup>31</sup> STAK 144 n. 156.

jährlich zwei Schillinge erhalten. Alle sonstigen in seinem Testament nicht eigens genannten Güter übergab er seinen beiden Nichten Lukardis und Sophie. Beim Tode der ersten der beiden sollte davon die Hälfte und beim Tode der anderen alles dem Hospital zufallen, wobei wieder ein Drittel auch dieser Einkünfte dem Kaplan zukommen sollte. Schließlich bestimmte er, daß an seinem Todestage dem Kaplan 12 Denare auszuzahlen seien<sup>32</sup>. Der Stadtpfarrer Hermann von Dieblich bestimmte in seinem Testament vom 17. März 1327, daß von den von ihm gestifteten zwölf Mark für die Pfarrkirche St. Peter in Münstermaifeld die beiden Kapläne an seinem Jahrgedächtnis je zwei Schillinge erhalten sollten<sup>33</sup>. In seiner Ergänzung zu diesem Testament vom 5. August 1336 vermachte er jedem der beiden Kapläne weitere acht Denare für sein Jahrgedächtnis<sup>34</sup>. Clamannus, der Vikar des Mauritiúsaltars vermachte in einem Nachtrag zu seinem Testament vom 21. Juli 1328 dem Pfarrer und seinen beiden Kaplänen eine Mark<sup>35</sup>. Der Bürger Nikolaus Krämer stiftete am 3. Dezember 1336 für die beiden Kapläne je 12 Denare jährlich, drei Malter Korn jährlich für die Altäre des heiligen Antonius, des Heiligen Geistes, Cornelius, Hubertus und Bernardus<sup>36</sup>. Der Schneider Thomas Zenwer verschrieb am 20. Dezember 1355 dem Kaplan im Hospital eine jährliche Rente<sup>37</sup>. Am 24. März 1377 stiftete Greta, die Tochter Wilkins von Gierschnach, für den Kaplan im Hospital drei Schillinge<sup>38</sup>. Der Vikar des Nikolausaltars, Stephan Raydt, vermachte in seinem Testament vom 31. Juli 1379 für den Kaplan drei Sömmmer Weizen<sup>39</sup>.

Die geistliche Stelle am Hospital wurde also schon in den ersten Jahren ihres Bestehens reichlich dotiert. Leider hat man bei der Zusammenlegung der Münstermaifelder Armenstiftungen im Jahre 1799 keine Rücksicht darauf genommen, daß bemerkenswerte Teile der Einkünfte des Hospitals stiftungsgemäß dem Hospitalsgeistlichen zukommen sollen, entsprechend dem in den ersten Urkunden aufgestellten Grundsatz: was für die Kranken gestiftet wird, gehört den Kranken, was für den Kaplan gestiftet wird, dem Kaplan<sup>40</sup>. Später hat man diese ursprünglichen Stiftungsbestimmungen nicht mehr gekannt, zu-

<sup>32</sup> STAK 144 n. 173: „Et post obitum eius volo ut dicta bona mea — curia, domus, horreum et orti cedant hospitali Monasteriensi predicto libere et absolute. Ita quod infirmi ibidem habeant duas partes de dictis bonis et vicarius ibidem celebrans tertiam partem pro qua bis in anno ibidem anniversarium meum peragere tenebitur et memoriam mei facere cotidie in missis suis. Et in signum huius modi dicta Lukardis quoad vixerit dabit singulis annis sex solidos denariorum monete predictae eidem hospitali ex bonis predictis, quatuor solidos infirmis pro pitancia et duos solidos sacerdoti ibidem celebranti.“

Ebd.: „Due partes infirmis et tertia pars sacerdoti sicut praedictum est libere et absolute cedere debebunt.“

<sup>33</sup> STAK 144 n. 186.

<sup>34</sup> STAK 144 n. 187.

<sup>35</sup> STAK 144 n. 197: „Item plebano Mon. et suis sociis unam marcam.“

<sup>36</sup> STAK 144 n. 233.

<sup>37</sup> STAK 660,1 n. 16.

<sup>38</sup> STAK 144 n. 419: „Tres solidos capellano hospitalis monasteriensis.“

<sup>39</sup> STAK 144 n. 412: „Et solvere hospitali de medietate (sc. bonorum eius in Girsenaco hospitali datorum) ista ad capellanum sci. petri in monasterio tria simera siliginis et unam libram cerei perpetui census ad luminaria ibidem.“

<sup>40</sup> Vgl. STAK 660,1 n. 1 bis 3.

mal die seit 1902 vorliegende „Geschichte des St.-Josephs-Hospitals in Münstermaifeld“ des Seminarlehrers L ö h r<sup>41</sup>, auf die man sich immer wieder bezog, für die alte Zeit lediglich die Regesten der Abt. 660,1 des Staatsarchivs Koblenz enthält, die Urkunden selber und besonders die so wichtigen der Abt. 144 aber völlig außer acht läßt. So konnte im Dezember 1920, als die Frage nach einer Hausgeistlichenstelle im Hospital wieder akut wurde, die Verwaltungskommission erklären: „Die Errichtung einer eigenen Hausgeistlichenstelle für das Hospital kann weder jetzt noch in Zukunft nach Lage der Verhältnisse des Hospitals in Frage kommen“<sup>42</sup>.

### 3. Die Hospitalskapelle

Die auffallenden Bestimmungen in den ersten Urkunden, daß in Zukunft das für die Kranken Bestimmte streng von dem für den Geistlichen Bestimmte getrennt werden sollte, ist nur verständlich, wenn es bis dahin nicht so gehandhabt worden war, wenn der Geistliche bisher also von der Substanz des Hospitals erhalten wurde. Das hinwiederum kann seinen Grund nur darin haben, daß der oder die Stifter das Wirken eines Geistlichen im Hospital als einfachhin notwendig erachtet haben und deshalb gar nicht auf den Gedanken kamen, eine eigene Dotation von der Substanz des Hospitals abzutrennen. Daß sie unbedingt Hospital und Gottesdienst zusammen haben wollten, sieht man ferner daraus, daß sie das erste Hospitalsgebäude aufgegeben und um die Jahrhundertwende ein neues an die Heilig-Geist-Kapelle angebaut haben.

Die ehemalige Heilig-Geist-Kapelle und das daran angebaute Hospital sind im wesentlichen heute noch erhalten. Die Kapelle wurde von den am 20. Oktober 1794 in Münstermaifeld einrückenden französischen Revolutionstruppen requiriert und zum Militärgefängnis gemacht und erst am 23. Februar 1808 wieder freigegeben. Daraufhin verpachtete sie die Verwaltungskommission des aus den Stiftungen des Heilig-Geist-Hospitals und des Großen und des Kleinen Almosens gebildeten „Bürgerhospitals“ für 6 frs. jährlich als Holzschuppen<sup>42a</sup>. Nachdem 1831/32 der Kern des heutigen Hospitalsgebäudes errichtet worden war, verkaufte die Verwaltungskommission das alte Hospital mit der Heilig-Geist-Kapelle für 200 Taler an die Stadt Münstermaifeld. Diese baute die Kapelle zum Schulsaal um und machte das Hospital zur Wohnung für den Lehrer. Diese Gestalt haben beide Gebäude bis heute bewahrt. Die frühere Kapelle ist heute Schulsaal der Berufsschule. An ihre alten Bestimmungen erinnern noch die Namen der beiden ihnen gegenüber in die Untertorstraße einmündenden Gäßchen: „Spitalsgäßchen“ und „Am Heilig-Geist-Spitalchen“. Es läßt sich heute noch aus der verschiedenen Bodenhöhe und der unterschiedlichen Mauerdicke beider Gebäude feststellen, daß zuerst die Kapelle gestanden hat und dann das Hospital angebaut wurde.

In der Urkunde vom 9. November 1309 wird bestimmt, daß die zwei Mark, die für den Hospitalsgeistlichen von der Stadt gestiftet werden, auf folgende Weise aufgebracht werden sollen: eine Mark soll gegeben werden vom Haus

<sup>41</sup> L ö h r: Geschichte des St.-Josephs-Hospitals in Münstermaifeld, Selbstverlag, Münstermaifeld 1902.

<sup>42</sup> Hospital-Archiv Münstermaifeld.

<sup>42a</sup> L ö h r a.a.O. S. 26.

der Christine, das der Herr Helt bewohnt, 9 Schillinge vom Haus des Schulzen, das er selber bewohnt, und drei Schillinge soll Reymarus geben vom alten Hospital<sup>43</sup>. Demnach befand sich genannter Reymarus im Besitz des alten Hospitalgebäudes oder wenigstens seiner Einkünfte. Das alte Haus stand also noch, wurde aber nicht mehr als Hospital benutzt. Ob es sich in seiner Anlage weniger dazu eignete und demnach mehr provisorisch benutzt worden war, bis ein besseres vorhanden wäre, läßt sich nicht mehr feststellen. Das eine aber ist sicher, daß die verantwortlichen Leute das Hospital mit der Kapelle vereinigt haben wollten und daß sie deshalb nicht das alte Gebäude erneuert oder umgebaut, sondern ein ganz neues an die Heilig-Geist-Kapelle angebaut haben. Daß es sich um das an die Kapelle angebaute Hospitalshaus handelt, ergibt sich aus der Bemerkung, daß der Geistliche Heinrich de Villis „Zelebrans in besagtem Hospital“ sei, also bildeten Kapelle und Hospital eine Einheit.

#### 4. Die Stiftung des Hospitals

Da bisher keine ältere Urkunde als die oben genannte von 1309 sich gefunden hat, auch in den bekannt gewordenen Archivalien des Chorherrenstiftes vor diesem Datum keinerlei Hinweis auf ein Hospital sich findet, ist die Frage nach dem Stifter nur sehr schwer zu beantworten.

Die Ansicht, das Chorherrenstift sei der Begründer des Hospitals gewesen<sup>44</sup>, ist sicherlich nicht haltbar. Denn um die Dotierung des Hospitalsgeistlichen kümmert sich nicht das Stift, sondern die Ritter, die Schöffen und die gesamte Stadt Münstermaifeld, deren Urkunde neben dem Siegel der Stadt nur das des Stadtpfarrers trägt<sup>45</sup>. Erst ein Jahr später, am 25. Juli 1310 erhebt das Stift die Heilig-Geist-Kapelle zur Vikarie und nimmt den Geistlichen ins Kapitel auf, aber erst auf Bitten des Erzbischofs Balduin und der Bürger von Münstermaifeld<sup>46</sup>. Es ist also von Anfang an nicht ein Unternehmen des Stiftes, sondern der Pfarrei Münstermaifeld gewesen.

Es ist auch nirgendwo eine Andeutung dafür zu finden, daß das Stift jemals Rechte in der Verwaltung des Hospitals geltend gemacht hätte. Außerdem bestand bis zur Aufhebung des Stiftes eine eigene Stiftsalmosenspende<sup>47</sup>, in die das Hospital jährlich einen Malter und einen Sömmmer Spelz lieferte<sup>48</sup>. Hätte das Stift das Heilig-Geist-Spital gegründet, dann hätte es daneben kaum noch eine zweite Armenanstalt unterhalten, sondern genau so gehandelt, wie man es zur gleichen Zeit in Maria-Laach unter Abt Theoderich (1256 bis 1295) tat, als man die Almosenspende in ein Hospital für Kranke und Pilger umwandelte und dann die Almosenspende nicht mehr weiter daneben bestehen ließ<sup>49</sup>.

<sup>43</sup> STAK 660,1 n. 1.

<sup>44</sup> Löhr a.a.O. S. 3.

<sup>45</sup> STAK 660,1 n. 1.

<sup>46</sup> STAK 660,1 n. 2: „Ad preces Reverendissimi patris in Christo domini Balduini Trevirensis archiepiscopi ac coopidanorum nostrorum Monasteriensium.“

<sup>47</sup> Marx: Geschichte des Erzstiftes Trier III, 266.

<sup>48</sup> Hospital-Archiv Münstermaifeld.

<sup>49</sup> Wegeler: Das Kloster Laach, Bonn 1854, S. 30.



Auch die in verschiedenen Berichten des Hospitalsarchivs aus dem ausgehenden 18. Jahrhundert vertretene Ansicht, Erzbischof Balduin sei der Stifter des Hospitals, ist nicht haltbar. Denn dann hätte er sich doch wohl um die Dotierung des Hospitalsgeistlichen bemüht und das nicht der Stadt überlassen. Wohl hat er einen großen Anteil an dem Aufschwung des Hospitals genommen, so daß ihm in der Hospitalgeschichte ein besonderer Platz zukommt.

Besonders auffallend ist die Anordnung vom 3. November 1324 im Testament des Laurentius, des Dieners von Kantor Gerlach Moir, daß dem „St.-Jakobs-Hospital“(!) in der Stadt Münstermaifeld zwei Mark gegeben werden sollten<sup>50</sup>. Ein Jakobshospital hat es in Münstermaifeld nie gegeben, wohl jedoch in Trier. Merkwürdigerweise hat auch dieses, das aus einer Bruderschaft des 13. Jahrhunderts entstanden ist, wie das in Münstermaifeld keine Stiftungsurkunde aufzuweisen<sup>51</sup>. Es ist schwer festzustellen, ob Laurentius mit dem Ausdruck „Jakobshospital“ einfach „Pilgerhospital“ meinte, wie man ja allgemein damals Pilger „Jakobsbrüder“ nannte<sup>52</sup>, oder ob er wirklich an Trier dachte. Tatsächlich bestand damals in Trier ein Hospital, das in seiner Verfassung eine ganz auffallende Ähnlichkeit mit dem von Münstermaifeld besaß. Es war das am 25. November 1248 von der Elisabethbruderschaft gestiftete Hospital<sup>53</sup>. Dort wurde wie in Münstermaifeld das Patrozinium am Pfingstdienstag gehalten. Es begann am Montag mit der ersten Vesper. Am Dienstag wurden in der Kapelle Matutin, Laudes, Messe und 2. Vesper gesungen, wobei der Chor, von einem Vorsänger geleitet, mitsang. Beim Tode eines Mitgliedes sollten vier Kerzen für den Sarg geliefert werden; wenn möglich sollten vier Scholaren das Offizium vorbeten, und die Brüder sollten den Sarg bei der Beerdigung zum Grabe begleiten. Schließlich sollte die Zahl der Mitglieder auf 30 beschränkt bleiben<sup>54</sup>. Man könnte fast meinen, die Ordnung in Münstermaifeld sei von der des Trierer Elisabethhospitals abgeschrieben worden. Auch hier wurde das Patrozinium in der gleichen Weise gehalten mit der einzigen Änderung, daß das Levitenamt vom Stadtpfarrer zulebriert wurde<sup>54</sup>, in dem der Magister mit dem Chor sang. Am Nachmittag wurde die 2. Vesper von mehreren Geistlichen gesungen<sup>55</sup>, und danach wurden an 30(!) Mann Weißbrot oder Weck und 24 Maß Wein ausgeteilt<sup>56</sup>. Diese 30 Mann hatten die Verpflichtung, für alle im Hospital Verstorbenen die Totenlichter zu stellen, das Grab zu machen, sie zum Friedhof zu tragen und zu begraben<sup>57</sup>. Das Hospital wurde auch stets, wie aus fast allen

<sup>50</sup> STAK 144 n. 167.

<sup>51</sup> Marx: Geschichte des Erzstiftes Trier I, 3.374.

<sup>52</sup> Vgl. STAK 660,1 n. 252.

<sup>53</sup> Beyer-Eltester-Goerz: Mittelrheinisches Urkundenbuch III, S. 790 ff. n. 1063.

<sup>54</sup> STAK 660,1 n. 251 p. 617 f.

<sup>55</sup> Ebd. n. 252.

<sup>56</sup> Ebd. und Rechnungen des 17. und 18. Jahrhunderts im Hospitalsarchiv zu Münstermaifeld.

<sup>57</sup> Büchel: Bücher der Beschreibung der Stadt Münstermaifeld VII, 57 (Büchel war der letzte Bürgermeister der kurfürstlichen Zeit, der in sieben handgeschriebenen Oktavbänden, die sich in Trier in Privatbesitz befinden, niederschrieb, was er an historischen Nachrichten über Münstermaifeld erreichen konnte, bzw. selber erlebte. Vgl. dazu auch de Lorenz: Beiträge zur Geschichte sämtlicher Pfarreien der Diözese Trier II, 137).

vorliegenden Rechnungen hervorgeht, von zwei Meistern verwaltet, wie dies bei allen Bruderschaften der Fall war. Es weisen also viele Tatsachen darauf hin, daß am Anfang des Münstermaifelder Hospitals möglicherweise eine Bruderschaft gestanden hat, die aus dem Schoße der Pfarrei hervorgegangen ist.

Es ist unverkennbar, daß eine offenbare Beziehung zu Trier vorliegt. Vielleicht ist darin ein Hinweis auf die Zeit der Gründung zu sehen, die wohl nicht allzu lange vor 1300 zu suchen ist. In dem großen Streit um die Propstwürde zwischen Lothar von Eltz, der Domkapitular und Scholastikus in Trier war, und Philipp von Schönecken in den Jahren 1289 bis 1292 bestand nachweislich eine besonders enge und häufige Verbindung zwischen Münstermaifeld und Trier<sup>58</sup>. Vielleicht ist in diesen Jahren die Gründung des alten Heilig-Geist-Spitals in Münstermaifeld erfolgt.

*Pfarrer Dr. Karl Quirin, Lebach*

<sup>58</sup> STAK 144 n. 51 bis 65.

## BERICHTE

### Die katholische Kirche in Nigeria

Im Oktober 1960 erhielt Nigeria innerhalb des British Commonwealth of Nations seine Selbständigkeit. Die Welt horchte auf, als Großbritannien wieder eine seiner Kolonien aus seiner Herrschaft entließ. Die politischen Nachrichten ließen aber keinen Platz für den Hinweis, daß nicht zuletzt die Mission mit ihrem vielfältigen Schulwesen das Verdienst hat, die Afrikaner für die Selbständigkeit vorbereitet zu haben.

Besonders in den beiden letzten Jahrhunderten kamen immer mehr Missionare nach Nigeria, und 1950, als Papst Pius XII. in Britisch-Westafrika die Hierarchie errichtete, erhielt sie auch Nigeria. In diesen Gebieten haben sich vor allem die Patres der Kongregation vom Heiligen Geist (CSSp) um die Verbreitung des Glaubens verdient gemacht. Wenn sich auch das Missionswerk in ganz Westafrika dem großen und gefährlichen Hindernis, das in der raschen Ausbreitung des Islams besteht, gegenübersteht, so lassen doch die Anstrengungen der Boten der Frohbotschaft nicht nach, und die Erfolge zeigen, daß die Kirche hier nicht auf verlorenem Posten steht.<sup>1</sup>

Nigeria ist ein Bundesstaat. Die Bundes- oder Zentralregierung hat ihren Sitz in der Hauptstadt des Landes Lagos. Drei Länder oder Regionen gehören zum Bundesstaat. Sie nennen sich nach ihrer geographischen Lage Nord-, Ost- und Westnigeria. Das Land hat etwa 32 Millionen Einwohner. Mehr als 17 Millionen Menschen wohnen im nördlichen Bundesstaat, etwa acht Millionen im Osten und sechs Millionen im Westen.

Die am meisten verbreitete Religion ist der Islam. Von den christlichen Gemeinschaften stehen die Anglikaner, zahlenmäßig und was ihren Einfluß betrifft, an der Spitze. Das ist durchaus verständlich, wenn man daran denkt, daß das Land britisches Kolonialgebiet war, die englische Kirche also auch staatlicherseits gefördert wurde. An zweiter Stelle stehen die Katholiken.

Ganz und gar vom Islam geprägt ist das volkreiche Nordnigeria. Jeder Staatsmann mit Rang und Namen ist Moslem, ebenso bekennt sich die große

<sup>1</sup> A. Mulders, Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens. Aus dem Niederl. von J. Madey. Regensburg 1960, 443 f.

Mehrheit der Abgeordneten des Regional House of Assembly (Parlament) zum Islam. Nur auf dem pädagogischen Sektor<sup>2</sup> bilden die Christen, Protestanten und Katholiken, eine beträchtliche Kraft. Es gibt in diesem Bundesland eine ganze Reihe katholischer Lehrerbildungsanstalten (Normal Colleges) sowie höherer Schulen für Knaben und Mädchen. Auf den ersten Blick schaut die Zukunft der katholischen Kirche in diesem Land nicht vielversprechend aus. Jedoch ist die Zahl der Katholiken ständig im Steigen begriffen. Die Konversionen kommen in der Hauptsache bei den heidnischen Stämmen vor. So kann man hoffen, daß künftig die christlichen Gemeinschaften zusammen auch im öffentlichen Leben mehr Einfluß gewinnen.

Der Heilige Stuhl hat dieser Entwicklung Rechnung getragen und 1959 in Nordnigeria eine Kirchenprovinz ins Leben gerufen. Der Sitz des Erzbischofs und Metropolitens befindet sich in Kaduna. Zu dieser neuen Kirchenprovinz gehören die beiden Suffraganbistümer Jos und Oturkpo — letzteres war bis kurz vor der Errichtung der Kirchenprovinz Apostolische Präfektur<sup>3</sup> — sowie die Apostolischen Präfekturen Yola, Kabba, Sokoto und Maiduguri<sup>4</sup>.

Westnigeria gilt als die reichste Provinz des jungen Mitglieds im Commonwealth. Hier wird das öffentliche Leben hauptsächlich von Männern gestaltet, die christliche, meist protestantische, Schulen besucht haben. Die Katholiken bilden hier zwar nur eine kleine Minderheit — sie zählen etwa eine halbe Million —, sind aber gut organisiert. Es gibt Gruppierungen verschiedenster Art. In diesem Bundesland befindet sich auch die Universität Ibadan. Die Apostolische Präfektur gleichen Namens wurde 1958 zum Bistum erhoben.<sup>5</sup>

Ostnigeria schließlich ist das Herz des Katholizismus in Nigeria. Die Hierarchie steht den fünf Bistümern dieses Bundesstaates vor. Der Sitz des Erzbischofs ist Onitsha, eine der blühendsten Missionen von Westafrika. Zu den blühendsten Missionen gehört auch das Bistum Owerri im Süden des Landes. Ende 1958 wurde es geteilt. Das neue Bistum Umahia wurde dem einheimischen afrikanischen Klerus anvertraut. Auch der erste Oberhirte, Bischof Anthony Nwelo, ist Afrikaner. Er ist zugleich der erste einheimische Diözesanbischof in ganz Nigeria. Allerdings gibt es mehrere afrikanische Titularbischöfe, die als Weihbischöfe in Calabar, Lagos und Onitsha wirken: Dominic Ekandem, John Kwao Amuzu Aggey und John Anyogu.<sup>6</sup> In Owerri hat Msgr. Whelan erst jüngst eine eigene Druckerei mit Verlag gegründet.

Die Missionare in Nigeria verfügen zwar selbst über keine eigene Priesterzeitschrift, sie arbeiten aber eng mit der *African Ecclesiastical Review* zusammen, die in Masaka, Uganda, erscheint. In dieser Zeitschrift erscheinen Aufsätze aus dem Gebiet der dogmatischen Theologie, des Kirchenrechts, der Liturgik und Pastoral. Als Mitherausgeber dieser in Ost- und Westafrika angesehenen Vierteljahreszeitschrift zeichnen für Nigeria die Patres John O'Connel SMA aus Ibadan und D. McMahon CSSp aus Ihiala, Onitsha.

Auf dem Schulsektor ist in den letzten fünfzig Jahren sehr viel getan worden, besonders in den Jahren 1945–1960. Allerdings ist den missionierenden Gemeinschaften in der Neugründung von Schulen jüngst eine Beschränkung auferlegt worden. Bis dahin waren neunzig Prozent der Schulen Gründungen christlicher Konfessionen. Es handelt sich hier um Elementar- und höhere Schulen. Die Hochschulen allein unterstehen der Zentralregierung in Lages.

<sup>2</sup> Die Daten verdanke ich vor allem J. P. Jordan: *African Ecclesiastical Review* 2 (1960) 60 ff.

<sup>3</sup> *African Ecclesiastical Review* [AER] 1 (1959) 215.

<sup>4</sup> AER 1 (1959) 294.

<sup>5</sup> AER 1 (1959) 65.

<sup>6</sup> AER 1 (1959) 138 f.

Nigeria verfügt über zwei Hochschulen: die Universität von Ibadan in Westnigeria, die sechs Fakultäten (einschließlich der Medizinischen Fakultät) zählt, und das Nigerian College of Arts, Science and Technology. Ein katholisches Universitätskolleg befindet sich ebenfalls in Ibadan. Alle anderen Schulen unterstehen den einzelnen Regionalregierungen. Die Schulpolitik ist in den einzelnen Ländern Nigerias sehr verschieden. Sie ist aber nicht kirchenfeindlich. Zu den missionierenden Gemeinschaften, auch zu den Katholiken, werden gute Beziehungen unterhalten. Die große Mehrheit der katholischen Schulen erhält einen beträchtlichen Anteil des Geldes, das jährlich von den Regionalregierungen für Erziehungszwecke ausgeschüttet wird. Bedauerlich ist allein die Tatsache, daß Neugründungen jetzt sehr schwierig sind.

Bis 1955/1956 hatten die Anglikaner und die Katholiken etwa siebenzig Prozent Anteil an der Erziehung. Seit dieser Zeit aber liegt die Erziehung stark in den Händen der örtlichen Verwaltung. So sind zum Beispiel in Westnigeria sechzig Prozent der Schulen, die nach 1955 gegründet wurden, gesetzlich den örtlichen Behörden unterstellt. In Ostnigeria ist die Eröffnung neuer Schulen allein der örtlichen Verwaltung vorbehalten.

Von den zweieinhalb Millionen Schülern in Nigeria besuchen etwa neunhunderttausend katholische Schulen. Diese sind im Besitz der Bischöfe und werden auch von ihnen kontrolliert. Die Leitung der Schulen liegt in den Händen der Missionare und der Ordensschwestern. Die dreißigtausend Lehrer, die an diesen Schulen unterrichten, werden zu siebenzig Prozent mit den Geldern bezahlt, die die Regierungen zur Verfügung stellen; die restlichen dreißig Prozent werden auf andere Weise aufgebracht, unter anderem durch das Schulgeld.

In Nordnigeria gibt es mehrere hundert katholischer Elementarschulen, meistens in heidnischen Gebieten, die die islamitische Durchdringung überstanden haben. Die katholischen Lehrerbildungsanstalten und höheren Schulen wurden schon oben erwähnt.

Natürlich befinden sich die meisten Schulen in Ostnigeria. Die Katholiken zählen hier etwa eine Viertelmillion Menschen, das ist mehr als die Hälfte aller Christen und über zwanzig Prozent der Gesamtbevölkerung. Da es in diesem Gebiet keine islamitische Infiltration gibt, wächst die Zahl der Bekehrungen von Jahr zu Jahr. Achtzig Prozent der Bekehrungen gehen auf die gut geführten katholischen Elementarschulen zurück. Jedoch ist der Prozentsatz der Katholiken in den höheren Schichten geringer, als man annehmen sollte. Unter den Politikern, Ärzten, Rechtsanwälten, Beamten sind sie nicht ihrem Prozentsatz entsprechend vertreten. Hier liegt eine Schuld der Vergangenheit vor, wo man zu wenig für die katholische höhere Schule getan hat. Die protestantische Mission hat auf diesem Gebiet einen Vorsprung von mindestens fünfundzwanzig Jahren. Alle Anzeichen aber sprechen heute dafür, daß dieses Versäumnis nach und nach aufgeholt wird. In diesem Bundesstaat unterrichten heute zwanzigtausend katholische Lehrer über eine halbe Million Kinder. Ein Zentrum der katholischen Bildung ist das Catholic Education House in Onitsha, am Sitz des Metropoliten.

Aufs ganze gesehen, kann man sagen, daß die Mission in Nigeria blühend und wachsend ist. Nun, da das Land seine Selbständigkeit erhalten hat, besteht die Hoffnung, daß die Bekehrungen weiterhin zunehmen und das Missionswerk auch künftig schöne Erfolge zeitigen wird. Viel wird davon abhängen, zu welchem Prozentsatz einheimische Priester eingesetzt werden können. Der europäische Missionar wird auch in der nächsten Zukunft noch gebraucht werden; er muß seine Aufgabe aber heute mehr denn je darin sehen, am Aufbau eines einheimischen Klerus und einer einheimischen Hierarchie mitzuarbeiten. In Umahia ist ein Anfang gemacht worden. Man darf aber dabei nicht stehenbleiben.

*Dr. Johannes M a d e y , Paderborn*



# BESPRECHUNGEN

## DOGMATIK

Riedlinger, Helmut: Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters. — Münster/Westf.: Aschendorff (1958). XXVII, 415 S. 80. Zugl. Theol. Diss. Freiburg 1956. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Bd. 38, H. 3.) Kart. 35,— DM.

Origenes hat die Braut des Hohenliedes auf die ideale, nur geistig erkennbare Kirche gedeutet. Im Mittelalter hat Beda damit begonnen, die Deutung des Origenes mit Problemen der Gnade und Vorherbestimmung, der allgemeinen Sündigkeit und der kirchlichen Sakramente zu verbinden. Durch die Glossa ordinaria wurde Bedas Erklärung im 12. Jahrh. Gemeingut. Bernhard v. Cl. bewirkte, daß in den monastischen Kommentaren das Hohelied von der mystischen Brautliebe der Einzelseele verstanden wurde. Von da ab war es nicht mehr weit bis zur mariologischen Ausdeutung. Vom 13. Jahrh. an prägte die Universität Paris die Weise der Erklärung. Hier, wo der Studiengang die magistrale Erklärung der Bibel nach der Erklärung der Sentenzen des Petrus Lombardus folgen ließ, geschah es, daß den Fragen der Ekklesiologie in den Bibelkommentaren mehr Aufmerksamkeit geschenkt wurde als in den systematischen Werken. R. hat aus etwa 100, meist ungedruckten Kommentaren das Material zusammengetragen, um die eben skizzierten Linien der Ekklesiologie und der Geschichte der Theologie durchziehen zu können. Auch für die theologische Literaturgeschichte hat seine Studie Erträge eingebracht, wenngleich die Abhängigkeit des Codex Basel Univ.-Bibl. B IX 5 von Albertus M., de incarnatione ihr entgangen ist. In den umfangreichen Exzerpten aus Handschriften, hat R. sich der Sitte angeschlossen, nicht den Forderungen einer kritischen Edition zu entsprechen. Davon abgesehen ist seine Studie ein sehr wertvoller Beitrag für die Ekklesiologie. I. Backes

Fragen an das Konzil. Anregungen und Hoffnungen. — Freiburg. Basel. Wien: Herder 1961. 173 S. (Herder-Bücherei 95) Kart. 2,20 DM.

Ein ungenannter Laie, der wohl zur Schriftleitung der Herder-Korrespondenz gehört, berichtet über die Vorbereitungen des 2. Vatikanischen Konzils und gibt im Anschluß an die päpstliche Zielsetzung eine Fülle wertvoller Anregungen. I. Backes

Delius, Walter — Kolping, Adolf: Texte zur Mariologie und Marienverehrung der mittelalterlichen Kirche. — Berlin: De-Gruyter-Verl. 1961. 63 S. (Kleine Texte, 184) brosch. 7,— DM.

So dankbar man für die Zusammenstellung dieser 40 Exzerpte ist, so sehr bedauert man es, daß auf die historische Wirksamkeit der Texte nicht genug geachtet wurde. Sonst wären Texte aus Beda, den Martyrologien, den Hymnen und anderen liturgischen Stücken sowie aus Ludolph v. S. aufgenommen und andere ausgeschieden worden. I. Backes

Guyot, Jean: Das apostolische Amt. Aus dem Französisch übers. v. T. Ronstadt — Mainz: Grünewald-Verl. 1961. 328 S. Lw. 19,80 DM.

Der französische Titel des Werkes heißt „Etudes sur le sacrement de l'ordre“. Das Buch ist eine Sammlung von 14 Aufsätzen, die im „Centre de pastorale liturgique“ als Vorträge gehalten wurde. Es stellt also eine Gemeinschaftsarbeit von Theologen dar, und das zeigt sich nicht nur in der Vielzahl der Artikel, sondern auch in den Diskussionsergebnissen, die manchen — leider nicht allen — Untersuchungen beigelegt sind. Das Ziel der vielen Beiträge ist einheitlich: dem heutigen Priester aus dem Verständnis der Tradition und seiner Weihe Anhaltspunkt für eine Besinnung über seine Existenz zu bieten.

B. Botte ist mit zwei Aufsätzen an diesem Sammelwerk beteiligt. Im ersten untersucht er die ältesten Texte der Weiheriten in der abendländischen und morgenländischen Kirche. Die Texte sind meist nicht wörtlich wiedergegeben, der Verfasser begnügt sich mit einer Inhaltsangabe der von ihm getroffenen Auswahl. Zwei Gedanken treten in diesem Beitrag besonders hervor: 1. Die hierarchische Struktur der Kirche in ihren Ämtern. Dabei machen die vielen Hinweise auf das AT die Sicht der Kirche als Volk Gottes im Neuen Bund deutlich. 2. Die Bischofsweihe als die Übertragung des „Voll-Priestertums“. Der Bischof ist Priester im eigentlichen Sinne, das Presbyterat ist Teilhabe an diesem Priestertum, ist Priestertum 2. Grades. In seinem zweiten Beitrag (S. 68—86) stellte Botte den Kollegialcharakter des Priester- und Bischofsamtes heraus. Die Quellen seiner Ergebnisse sind in diesem Falle nicht nur Weihetexte, sondern auch historische Begebenheiten, aus denen folgender Schluß gezogen wird: 1. „Es gibt neben dem Bischof kein Presbyterium mit eigenen Befugnissen. Das Presbyterium umgibt vielmehr den Bischof... Er ist ihr Oberhaupt: Er macht die Einheit des Presbyteriums aus.“

wie er die Einheit der Kirche ausmacht." (S. 72) 2. Der Bischof steht nicht nur in Gemeinschaft mit seinen Vorgängern auf Grund der apostolischen Sukzession, sondern er bildet auch mit den Bischöfen der Gesamtkirche eine Gemeinschaft, die man „ordo episcoporum“ nennt. Dieses Kollegium hat Verantwortung für die ganze Kirche und nicht nur jeder einzelne für seine Herde.

J. Schmitt und A. Gelin liefern die exegetischen Artikel des Werkes. Gelin, der das Priestertum Christi nach dem Hebräerbrief untersucht, gibt sehr ausführliche und schwierige Darlegungen über das Priestertum Christi „nach der Ordnung des Melchisedech“, kommt aber zu dem Ergebnis, daß aus dem Hebräerbrief für das Weihesakrament und die Spiritualität des Priesters nur mit Zurückhaltung Folgerungen zu ziehen sind. Schmitt dagegen findet im Vergleich der neutestamentlichen Schriften mit der spätjüdischen Literatur viele Hinweise dafür, daß die religiöse Bewegung des Spätjudentums auch den Geist der kirchlichen Hierarchie beeinflusst hat. „Mebaqquer“ im Qumran und „episcopos“ entsprechen einander. Gemeinschaftsideal und Kirchenordnung haben im Judentum ihr Vorbild. Durch die vielen neuen Perspektiven ist der Beitrag Sch's. einer der interessantesten des Buches.

Die Aufsätze von M. Gy, J. Daniélou, J. Lecuyer und O. Rousseau zeigen das Verständnis des Priestertums in der patristischen Zeit weiter auf. Gy erhält die Begriffe „ordo, ordinare, ordinatio, sacerdos und sacerdotium“. Er glaubt, daß der ursprüngliche Begriff der kirchlichen „ordines“ zur Bereicherung unserer Theologie des Weihesakramentes beitragen kann, weil eben die Antike unsere Aufmerksamkeit sowohl auf die organische Funktion des Ordo in der Kirche als auch auf den Charakter des presbyterialen Priestertums lenken kann, den man kollegial und korporativ nennen könnte. Die scholastische Theologie hat diesen Kollegialcharakter nicht gekannt (S. 97). Die Entwicklung des Sprachgebrauchs der Begriffe „sacerdos“ und „sacerdotium“ beweist wiederum, daß, je weiter man in der Tradition zurückgeht, mit „sacerdos“ und „sacerdotium“ Person und Amt des Bischofs gemeint waren. Daniélou erforscht das Denken der griechischen Väter über den priesterlichen Dienst. Der Priester dient der Heilsoökonomie, die zugleich Offenbarung und Tat, „logos“ und „ergon“ ist. Nicht, wie O. Casel behauptet, ist er nach hellenistischem Vorbild „hiereus“, sondern als Verwalter der Geheimnisse Gottes, dem Wort und dem Sakrament zugleich verpflichtet (S. 111). Deutlich steht auch die werkzeugliche Wirksamkeit des Priesters im Denken der griechischen Väter.

Im Beitrag Lecuyers tauchen vergessene Traditionen über das Weihesakrament wieder auf. Der Verfasser weist auf die Exegese der griechischen Väter zur Taufe Jesu hin. Die Taufe am Jordan war nicht nur eine trinitarische Manifestation, sondern auch eine Salbung Christi durch den Geist. Die Bischöfe empfangen bei ihrer Weihe die gleiche Gnade, die Jesus am Jordan, die Apostel beim Pfingstereignis erhielten. Auch die abendl. Väter kennen eine Beziehung zwischen Taufe Jesu und Pfingstmysterium, schalten aber noch die Geisthauchung Jesu am Ostermorgen dazwischen. Thomas hat diese Traditionen systematisch zusammengefaßt, wenn er die Taufe Jesu und seine Verklärung in Parallelität setzt mit dem Ostermorgen und dem Pfingstereignis. Auch für die Christologie hat diese Exegese der alten Kirche ihre Bedeutung. Das Verständnis der Bischofsweihe vom Pfingstmysterium her stellt auch den Bischof als den Zeugen des Wortes Gottes „usque ad extremum terrae“ heraus. Über seine Einzelkirche hinaus hat der Bischof eine Verantwortung für die Ausbreitung des Glaubens. Rousseau untersucht die Beziehungen zwischen Priestertum und Mönchtum. Seine Ergebnisse sind z. T. bekannt, da sie im heutigen Klerus oft diskutiert werden. „Mönchtum und Klerus sind zwei verschiedene Wege in der Kirche; sie bedingen sich keineswegs, es sei denn aus praktischen Überlegungen heraus“ (S. 168).

Es folgen drei kirchenrechtliche Aufsätze. J. Gaudomet behandelt die Gesetzgebung der Konzilien und Synoden im 4. und 5. Jahrhundert. Fragen der Tauglichkeit zur Weihe, der Hindernisse und asketischen Erfordernisse sind zu jeder Zeit Gegenstand der Beratungen. G. Fransen geht der Tradition der Kanonisten des Mittelalters nach, die neue Verhältnisse wie Einteilung in Pfarren, Eigenkirchenwesen und Seelsorge durch Ordensgeistliche zu berücksichtigen hatten. Besonders positiv vermerkt der Verfasser, daß um die Wende des 13. Jahrhunderts Theologen und Kanonisten noch in einer gewissen Fühlungnahme standen. Den ausführlichsten Artikel liefert A. Duval mit der Betrachtung des Weihesakramentes auf dem Konzil von Trient. D. erläutert zuerst die Pastoralprobleme der Zeit des Konzils, in der es zuviele Priester gab und darum mehr „Mietlinge“ als „gute Hirten“. Niedergang des Priestertums und Mißachtung des Meßopfers hängen voneinander ab. Auf die kultische Funktion des Priesters legt das Konzil mehr Wert als auf die Verkündigung des Wortes. Die lutherische Überbetonung des Predigeramtes bedingt diese Akzentuierung. Die dogmatische Lehre über das Weihesakrament

wurde von den Konzilsvätern nur kurz behandelt. D. versteht es, aus seiner umfassenden Kenntnis der Geschichte des Konzils auch heute noch gültige Gesetze dem Klerus einleuchtend zu machen. Die letzten drei Artikel nehmen zu modernen Problemen Stellung. P. Idiart untersucht die Relation zwischen heidnischem und christlichem Priestertum. Gemeinsamkeit und Verschiedenheit liegt nach I. vor im Verständnis des Begriffes „Mythos“. I. geht in seinen Deutungen auf die Exegese des Hebräerbriefes zurück, was Gelin in einem Aufsatz vorher unterlassen wollte. F. Boulard bietet die Ergebnisse einer soziologischen Umfrage: Wie sehen die französischen Christen den Priester? Er hat die Befragten in Durchschnits- und Feiertagschristen eingeteilt und stellt spezielle Fragen an die aktiven Christen. Es wäre falsch, die statistischen Erhebungen als Bild des französischen Katholizismus allein anzusehen, ohne Folgerungen für die eigene Situation zu ziehen. Zum Abschluß referiert C. J. Dumont über die Lage des Priesters im Osten unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in Rußland. Die Darstellung der Spaltungen und Streitigkeiten zwischen monastischem und verheiratetem Klerus, sowie die soziale Situation des verheirateten Priesters nehmen den breitesten Raum in der Untersuchung ein. Der Einfluß des östlichen auf das westliche Priestertum ist nach seinen Ausführungen sehr gering.

Der Herausgeber, Bischof Jean Guyot, hat in seinem Vorwort zu den Aufsätzen das Wort Pius' XII. sich zu eigen gemacht: „Moderne Priester, die vom Geiste der frühen Kirche durchdrungen sind.“ Dazu soll das Buch verhelfen. Es ist empfehlenswert für alle Priester, für die Bischöfe und die Priester zweiten Grades. M. Becker

### LITURGIEWISSENSCHAFT

Eucharistiefeier in der Pfarrgemeinde. Vorträge auf der Pastoralliturgischen Werkwoche . . . vom 27. bis 30. November 1960 zu Trier. — Trier: Paulinus-Verl. 1961. 248 S. Kart. 6,80 DM.

Der Band mit den Referaten der nachahmenswerten Werkwoche zu Trier, die im Auftrag und unter dem ständigen Vorsitz des Bischofs stattfand, wird nicht nur von den etwa 500 Teilnehmern (darunter 200 Laien) und von den übrigen Trierer Priestern und ihren Helfern im Gottesdienst begrüßt werden. Thema und Referenten der Werkwoche dürften auch über die Grenzen des Bistums hinaus dem Buch Beachtung sichern.

J. A. Jungmann zeichnet in weitgespanntem Überblick den frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergrund der liturgischen Erneuerung, die die Isolierung der verschiedenen Aspekte der Eucharistie überwand und deren vollen, dynamischen Sinn wiederentdeckte. J. Paulus geht von der vor allem soziologisch bedingten Erneuerung und starken Differenzierung des pfarrlichen Lebens seit der Säkularisation aus und legt dar, wie die Pfarrei in den Jahren des Kampfes mit dem Nationalsozialismus aus der Vielzahl der Aufgaben durch die liturgische Erneuerung zur lebendigen Mitte ihres Lebens, zur Eucharistie, geführt wurde, um daraus zu folgern, daß die liturgische Arbeit des Pfarrseelsorgers nicht von den übrigen mannigfachen Aufgaben, insbesondere vom Aufbau des Glaubenslebens und der Brüderlichkeit, isoliert werden darf, wie andererseits die vielfachen Arbeitsgebiete von der tragenden Mitte des pfarrlichen Lebens, der Eucharistiefeier, inspiriert sein und auf sie hinarbeiten müssen. Weihbischof B. Stein stellt die „liturgischen Anliegen unserer Zeit“ in die „liturgische Erneuerungsbewegung“ seit Pius X. J. Wagner skizziert mit reichen, z. T. wenig bekannten Belegen „Das Anliegen der Liturgiereform von Pius X. bis zum Codex Rubricarum“, insbesondere die fruchtbare Begegnung zwischen den mit der Liturgiereform betrauten römischen Stellen und den deutschen und französischen Zentren der liturgischen Bewegung und gibt einen Überblick über einige der zur Entscheidung anstehenden Fragen der Reform.

Im Blick auf die Geschichte der Eucharistiefeier und auf die getrennten Brüder handelt J. Pascher feinsinnig über den „Priester in der Eucharistiefeier, Stellvertreter des Herrn und Vorsteher der Gemeinde“. F. Mußner führt zu einem tiefen Verständnis der öffentlichen „Wortverkündigung in der Eucharistiefeier“ als eines Heilsvorganges zum Aufbau der Gemeinde und zieht daraus wichtige Folgerungen für Feier und Predigt. A. Knauber erläutert nach einem dankenswerten geschichtlichen Überblick gründlich die Aufgabe des durch die *Instructio De musica sacra et de sacra liturgia* (1958) offiziell (auch im Hochamt!) gestatteten und als nützlich erklärten „Sprechers“, der als „Volksdiakon“ durch seine *invitationes*, *monitiones*, *explicationes* den Gottesdienst äußerlich führen und innerlich zu beleben vermag. Gute Anregungen zur Gestalt der Meßfeier geben aus praktischer Erfahrung H. Massing, H. Waßmuth und speziell zum Gesang J. Mertes und K. Berg. Leider konnten die inzwischen erschienenen Hilfsmittel noch nicht herangezogen werden (H. Kahlefeld, Gesänge für

den Gottesdienst, Kösel, München 1960 f.; H. Rohr, Kleiner Psalter, Grünewald, Mainz 1961; H. Hücke u. a., Neues Psalmenbuch I, Christophorus-Verlag, Freiburg 1961; J. Aengenvoort, mehrere Einzelausgaben, Hans Driewer-Verlag Essen; Arbeitsgemeinschaft Cantate, Psalmenlieder mit Kehrversen (Manuskriptdruck), Münster, Coll. Borromaeum, 1960; Bund Neudeutschland (Köln, Gabelsbergerstraße, 1961), Psallite; H. Rohr, Singende Gemeinde, Grünewald, Mainz, und Christophorus-Verlag, Freiburg, 1961). B. Fischer weist auf die reichen Möglichkeiten hin, die das neue Gesang- und Gebetbuch des Bistums für die Erziehung zum Opfer, zu rechter Mahlteilnahme und eucharistischer Verehrung bietet.

Viele der in den Referaten und den „Zusammenfassungen“ (239–247) dargelegten Forderungen und Anregungen sind nicht neu. Eine diözesane Tagung dieser Art hat in erster Linie die Aufgabe, dem grundsätzlich weithin Anerkannten zur praktischen Breitenwirkung zu verhelfen. Dennoch finden sich eine Reihe von Vorschlägen, die über den in Deutschland erreichten Standard hinausführen und geeignet sind, der vom Diözesanbischof offen genannten Gefahr der Mechanisierung (235) der bei uns üblichen Formen zu begegnen. Dazu gehören: Betonung der priesterlichen Amtsgebete durch Umformung und Auffüllung des bisherigen Vorbeteramtes durch das eines „Sprechers“ (67 f., 139 f., 147 f.), Aufwertung der Lesungen, die nicht irgendeinem „Vorbeter“ zukommen (72, 110), Wichtigkeit der Schola (91 f., 101, 241), des gegliederten Singens im Wechsel von Kirchenchor, Schola oder Vorsänger und Volk (74 f., 151, 245) und des responsorischen Singens mit Psalmen und Liedrufen (182 ff., 246) und Einbeziehung der sog. Zwischengesänge in das Programm der Betsingmesse (156 f., 245), Gesang auch beim Gang zur Kommunion (83, 158 f., 185–7), Fürbitten mit Einbeziehung konkreter Anliegen der Gemeinde, als Element der Herzlichkeit (69–71, 93, 240), die auch sonst betont wird (92 f., 97 f., 241). Bemerkenswert sind ferner der Wunsch des Bischofs, daß die Priester bei Priesterbeerdigungen das Totenoffizium gemeinsam verrichten und die Exequien mitsingen (247), und die Grundsätze des Weihbischofs für eine liturgische Erneuerung der Kirchenchöre (16 f., 246 f., vgl. 162 ff.) sowie die Vorschläge, die Bekanntmachungen vor oder nach der Messe zu verlesen (241), die Lieder der jeweiligen Maßfeier in der Predigt zu nutzen (161, 245), sich Erfahrungen nach jedem Gottesdienst zu notieren (102), die Warnung vor liturgiefremder Verfeinerlichkeit („Meßdienerparaden“) (103, 241) und manches andere.

Ein Problem, das bei der heutigen formalen und inhaltlichen Gestalt des Kanons kaum befriedigend lösbar ist, wird von mehreren Referenten in nicht voll übereinstimmender Weise behandelt oder berührt: das der Kanonschweige. Einerseits wird mit Recht betont (ohne daß freilich die sich daraus ergebenden praktischen Fragen ausdrücklich gestellt werden), daß nach 1 Kor 11, 26 der eigentlichen Eucharistiefeyer Verkündigungscharakter eignet, indem der Tod des Herrn nicht etwa beim vorausgehenden Wortgottesdienst, sondern im Vollzug der Feier selbst verkündet wird (115, 242; vgl. auch 58), andererseits werden die gewiß unerläßlichen Augenblicke der (durch seelsorgliche Mühe zu füllenden) Stille gerade und besonders für den Kanon gefordert, und zwar auch in Messen für Kinder (76 ff., 240), während andere in der Kanonschweige zwar ein „Ideal“ sehen (155), aber sie dennoch durch „Übergangsformen“ wie Lieder (auch nach der Wandlung) oder Gebetshilfen wenigstens vor der Wandlung (da die *Instructio De musica sacra et sacra liturgia* von 1958 im Art. 14 c nach der Wandlung Schweigen anrät) wie schon P. Parsch füllen möchten (142–4, 155, 244). Richtig scheint dem Rezensenten, daß die Frage nicht durch „vorchristlich-naturreligionspsychologische Axiome, wie kultisches Arkanschwigen, Achtung der religiösen Intimsphäre u. ä.“ entschieden werden kann (144). Auf lange Sicht wäre das von der Kirche anzustrebende wirkliche „Ideal“ zweifellos im Sinne von 1 Kor 11, 26 ein in der Volkssprache laut gebetetes oder gesungenes, das gegenwärtig werdende Heilsmysterium in seiner Ganzheit vor Gott preisendes und öffentlich kündendes Eucharistiegebet, das bei Verlegung der Fürbitten an den Schluß des Wortgottesdienstes die in etwa auseinandergefallenen Teile (differenzierte Präfation, Epiklese, Einsetzungsbericht, Anamnese) wieder zur Einheit binden würde.

Kritisch sei (neben den Druckfehlern S. 123 Anm. 3 und 129 Anm. 12 Roquet statt Roguet und S. 155 Karollinger statt Karotinger) vermerkt, daß das Lied „Laßt uns erheben Herz und Stimm“ weder als Sanctuslied geeignet ist, worin dem Referenten zuzustimmen ist, noch als Lied während Präfation und Sanctus, wie dieser vorschlägt (155), da die Präfation als wichtigstes der laut gesprochenen amtlichen Priestergebete nicht übersungen werden darf. Auch die besondere Eignung des Liedes „Lobet den Herren“ zum Gloria (154) wird man kaum zugeben können.

Alles in allem: eine zeitgerechte Fortführung von J. Wagner — D. Zähringer, Eucharistiefeyer am Sonntag. Reden und Verhandlungen des Ersten Deutschen Liturgischen Kongresses, Trier 1951. Emil J. Lengeling, Münster



## STAATS- UND GESELLSCHAFTSLEHRE

**Staatslexikon.** Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Hrsg. v. d. Görres-Gesellschaft. 6. völlig neu bearb. u. erw. Aufl. Bd. 4. Hauriou — Konsum. 8 S., 1248 Sp. Lw. 76,— DM; Hld. 85,— DM; — Bd. 5. Konsumkredit — Ökumenische Bewegung. 8 S., 1246 Sp. Lw. 76,— DM; Hld. 85,— DM. Freiburg: Herder 1959/1960.

Mit dem 5. Band ist das groß angelegte Werk des Staatslexikons in die zweite Hälfte seines Erscheinens eingetreten. Bei der Durchsicht der Stichwörter des 4. und 5. Bandes zeigt sich wiederum, wie reich und vielfältig das Dargebotene ist. Alle wichtigen Fragen des rechts-, wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Gebietes finden eine ausführliche Behandlung. Den Theologen und Seelsorger gehen vor allem die Jugend-Artikel des 4. Bandes an, aber auch der Beitrag „Katholische Aktion“ und viele soziologische Abhandlungen, z. B. „Industrielle Gesellschaft“, ferner die Kirchen-Artikel: Katholische Kirche, Katholizismus, Kirche. Besondere Aufmerksamkeit verdient der Artikel „Kirche und Staat“. Aus dem 5. Band sind hervorzuheben die Stichwörter Laie und Laizismus, Marxismus und Materialismus und der letzte Beitrag, „Ökumenische Bewegung“.

Freilich will das Staatslexikon kein theologisches Nachschlagewerk sein. Gerade auf den anderen Sachgebieten, in denen auch der Theologe eine zuverlässige Orientierung braucht, liegt seine imponierende Leistung. Genannt seien die Beiträge über Invaliden- und Krankenversicherung, die zahlreichen Staatenartikel, z. B. Band 4 Sp. 463 ff.: Irak, Iran, Irland, Island, Israel, Italien, die biographischen Artikel: Hindenburg, Hitler, Huizinga, v. Hertling, Kaas.

L. Hofmann

**Jahrbuch des Instituts für christl. Sozialwissenschaften der westf. Wilhelms-Univ. Münster.** Hrsg. v. Joseph Höffner. Bd. 1. 194 S. Lw. 14,80 DM; — Bd. 2. 234 S. Lw. 18,— DM, Münster: Regensburg 1960/1961.

Die beiden ersten Jahrbücher des von J. Höffner geleiteten Instituts für christliche Sozialwissenschaften geben einen Einblick in die Arbeit, die von diesem Institut geleistet wird. Zwei grundlegende Aufsätze leiten den ersten Band ein: Ortsbestimmung der christlichen Gesellschaftslehre (J. Höffner) und: Der Weg zur normativen Sozialwissenschaft (W. Dreier). Das Schergewicht, sowohl dem Umfang wie auch, so darf man feststellen, dem Inhalt nach, liegt jedoch auf den empirischen Untersuchungen. J. Höffner bietet eine Übersicht über die Lage des deutschen Katholizismus in der Gegenwart. Von besonderem Interesse dürfte für viele die Darstellung der religiösen Situation katholischer Berufsschuljugend einer westfälischen Industriestadt sein (Dorothea Bauschke).

Der 2. Band ist einem einheitlichen Thema gewidmet: Breite Vermögensstreuung durch Eigenheim und Investivlohn, und enthält nach einer kurzen, aber sehr aufschlußreichen Darstellung der Geschichte dieser Bestrebung (J. Höffner) zwei umfangreiche Arbeiten: F. Kronberg, Die Beeinflussung der Vermögensverteilung in der Bundesrepublik Deutschland durch finanzpolitische Maßnahmen, insbesondere durch Subventionen zur Vermögensbildung (S. 17—146) — die Arbeit kommt zu einem positiven Urteil — und Hildegard Wiegmann, Breitere Vermögensstreuung, Pläne — Möglichkeiten — Grenzen. Daß dieses Thema von höchster sozialpolitischer Bedeutung ist, braucht nicht eigens betont zu werden.

L. Hofmann

**Naturrecht in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft.** Hrsg. von Joseph Höffner, Alfred Verdross, Francesco Vito. (Red.: Alfred Klose, Wolfgang Schmitz) Johannes Messner zur Vollendung seines 70. Lebensjahres von seinen Freunden dargeboten. — Innsbruck, Wien, München: Tyrolia-Verl. (1961). 731 S. Lw. 47,— DM.

Das Buch ist dem großen Bewahrer und Förderer des Naturrechtsgedankens, Johannes Messner, gewidmet. Dementsprechend stellt der I. Teil die wissenschaftliche Leistung und Persönlichkeit Messners dar, und der Anhang bietet die Bibliographie des Gelehrten. Der II. Teil („Grundlegung“) behandelt die Erkennbarkeit und Anerkennung des Naturrechts, die Teile III—V zeigen die Anwendung naturrechtlicher Sätze im Gebiet der Gesellschaft, des Staates und der Kirche sowie der Wirtschaft. Das Buch gewährt einen guten Einblick in die Fragen, die heute der Gesellschaftswissenschaft aufgegeben sind, und trägt zu ihrer Klärung — wenigstens durch den Aufweis dessen, was wissenschaftlich vorliegt — nicht wenig bei.

L. Hofmann

**Messner, Johannes:** Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. 3., neubearb., wesentl. erw. Aufl. — Innsbruck, Wien, München: Tyrolia-Verl. (1958). 1206 S. 8° Lw. 290,— S; 53,— DM; 53,— Sfr.

Im Zusammenhang mit der Festschrift für Johannes Messner sei hingewiesen auf sein Hauptwerk, das bereits in dritter, wesentlich erweiterter Auflage vorliegt (1. Auflage: 1950). Die Anerkennung des Werkes ist so allgemein, daß hier nichts hinzuzufügen ist.

Seine wissenschaftliche und praktische Bedeutung ergibt sich auch für den Nichtfachmann ohne weiteres aus der Inhaltsübersicht: Das I. Buch bietet den allgemeinen Teil der Soziallehre als philosophische „Grundlegung“, die ausgeht von der Natur des Menschen (I. Kap.: Der Mensch) und hinführt zu Natur und Ordnung der Gesellschaft. Die drei weiteren Bücher haben zum Gegenstand die spezielle Ethik: Gesellschaftsethik (II) — Familie, Gemeinde, Klasse, Gewerkschaft, Partei und andere kleinere gesellschaftliche Einheiten, ferner Nation und Völkergemeinschaft — Staatsethik (III) und Wirtschaftsethik (IV). Ein Sachverzeichnis von 60 Seiten zeigt die Fülle des behandelten Stoffes im einzelnen und macht das (systematische) Handbuch zugleich zu einem Nachschlagewerk.

L. Hofmann

Budde, Heinz: Christentum und soziale Bewegung. — Aschaffenburg: Pattloch 1961.

142 S. (Der Christ in der Welt, XIII, 5), kart. 3,80 DM.

Die Überschrift läßt eine systematische, sozial-philosophische Abhandlung vermuten, und tatsächlich lautet das 3. Kapitel: „Das christliche Verständnis des Sozialen“, und das letzte (10.) behandelt: „Die Begründung des Sozialen im Christlichen“. Das Grundsätzliche ist überall im Hintergrund. Dennoch ist das Buch seinem Hauptumfang nach ein geschichtlicher Abriss der Sozialbewegung, in dem der katholische Anteil besonders herausgestellt wird. Eine knappe, für den Unterricht wertvolle Durchsicht, die durch Namen und Literaturangaben weiterführt.

L. Hofmann

Klueber, Franz: Grundlagen der katholischen Gesellschaftslehre. — Osnabrück: Fromm 1960. 178 S. (Fromms Taschenbücher. „Zeitnahes Christentum“. Bd. 2), brosch. 4,80 DM.

Ein Buch, das sich mit jedem Satz an sein Thema hält und in wohlthuender Konsequenz und Klarheit dieses Thema entfaltet, nämlich Gegenstand und Methode (I), Erkenntnisquellen (II) und Prinzipien (III) der Gesellschaftslehre. Die Prinzipienlehre ist in einem Dreierschema aufgebaut: Person-, Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzip. Es wird also das behandelt, was man als den allgemeinen Teil der katholischen Soziallehre bezeichnet. Die lehrbuchartige Darstellung — so knapp und klar wie möglich — erfüllt einen wichtigen, wirklich „grundlegenden“ Dienst. Jedem, der festen Boden im Gebiet der Soziallehre sucht, wird dieses Büchlein eine hilfreiche und zugleich angenehme Lektüre sein.

L. Hofmann

Nell-Breuning, Oswald von: Kapitalismus und gerechter Lohn. — Freiburg-Basel-Wien: Herder (1960). 192 S. (Herder-Bücherei, 67), kart. 2,20 DM.

Die erste Wirkung, die von diesem Buch ausgeht, ist eine wohlthuende Befreiung aus einem Wirrwarr der Worte und Begriffe, die im Gebiet der Soziallehre und -politik gebraucht zu werden pflegen. Die Klarheit wird freilich erreicht durch Kürzungen der komplizierten Sachverhalte; aber die Kürzungen werden angezeigt, und der Leser ist, wenn er das Ganze durchgearbeitet hat, überrascht von der ungeheuren Dichte der Darbietung. Der Kapitalismus als System, die Kritik an diesem System, die Arbeit, die Familie — das sind die Stoffgebiete, die der Autor mit bekannter Meisterschaft darlegt. Die These, die er vertritt, besagt: Die kapitalistische Wirtschaftsweise hat sich schlimm ausgewirkt dadurch, daß sie zur kapitalistischen Klassengesellschaft geführt hat. Diese Wirkung war keineswegs naturnotwendig; eine „gerechtere Vermögensverteilung, mit der die kapitalistische Klassengesellschaft zu bestehen aufgehört hätte, verträgt sich mit der kapitalistischen Wirtschaftsweise ebensogut wie diese mit ihr“ (S. 50). Der „sozial temperierte“ Kapitalismus hat jedenfalls, obwohl er verhältnismäßig jung ist und sich gegen den verderblichen Liberalkapitalismus noch nicht voll auswirken konnte, die Lage der breiten Masse verbessert und ist „erträglicher als alles, was wir sonst aus Erfahrung kennen“. — Das Buch ist für die Behandlung der sozialen Frage (in Sozialseminarien und anderen Kursen) eine ganz wertvolle Hilfe und wird, so kann man hoffen, zur Einrichtung solcher Seminare anregen.

L. Hofmann

Schasching, Johann, SJ.: Kirche und industrielle Gesellschaft. — Wien: Herder (1960). 274 S. 80 (Schriftenreihe der Kath. Sozialakademie Wien. Bd. 1), Lw. 12,— DM.

Jeder Seelsorger, in welcher Pfarrei oder Gruppe er stehen mag — die industrielle Gesellschaft ist überall — wird dieses Buch mit Gewinn lesen. Nicht als ob er fertige Rezepte für seine Arbeit fände; im Gegenteil, die Antworten, die Sch. gibt, sind auffällig unbestimmt, wohl im Sinne des bewußten Offenlassens. Der Autor bezeichnet seine Ausführungen selbst als Skizze. Aber er bringt es fertig, auch dem soziologisch nicht Geschulten die Situation der Gesellschaft, in der wir leben, zu erhellen. Schwierige soziologische Begriffe und Tatbestände wie Sachintensität, Pluralismus, Konsumbegierde, Gruppenstruktur werden in besonders geschickter Weise dem Leser aufgeschlossen. Es fehlt auch nicht an gezielten (kritischen und positiv weiterführenden) Folgerungen. Als Beispiel sei die Bemerkung über die „informelle Gruppenzugehörigkeit“ und das damit zusammenhängende „unapostolische Apostolat“ (S. 176) genannt.

L. Hofmann

Wendland, Heinz-Dietrich: Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt. 2., verb. u. erg. Aufl. — Hamburg: Furcht (1958). 285 S. Lw. 17,80 DM.

Die „Lage und Verantwortung der Kirche in der technisierten Massengesellschaft unserer Tage theologisch zu erhellen“, das ist die Absicht des Buches. Der Akzent liegt also auf dem Theologischen. Von der Grundlage des Neuen Testaments, das der protestantische Theologe als einzige bindende Norm anerkennt (2. Kap.), und dem „Ansatz“ der evangelischen Soziallehre her (3. Kap.) wird die diakonische Aufgabe der Kirche an der industriellen Gesellschaft gezeichnet. Konkrete Umriss gewinnt diese Aufgabe in den Schlußbetrachtungen über „Neue Möglichkeiten der Gemeindebildung“ und vor allem in dem äußerst anregenden Kapitel über „Verkündigung und gesellschaftliche Situation“. Diese in mehr als einer Beziehung neue Bemühung um eine evangelische Soziallehre muß auch von dem katholischen Theologen beachtet werden, weil sie theologisch in die Tiefe führt und weil hier die soziologischen Tatbestände unserer Zeit realistisch gezeichnet sind. Das „dringend erforderliche Gespräch zwischen Theologie und Soziologie“, zu dem die Arbeit anregen will (Vorwort zur 1. Aufl.), hat inzwischen in mehrfacher Weise begonnen. So hat sich in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie eine „Fachgruppe Religionssoziologie“ gebildet, in der Soziologen und Theologen zusammenarbeiten.

L. Hofmann

Rich, Arthur: Christliche Existenz in der industriellen Welt. — Zürich-Stuttgart: Zwingli-Verlag (1957). 184 S., kart. 12,80 DM.

Das Buch ist entstanden aus Vorlesungen, die der Verf., Professor für protestantische systematische Theologie, an der Universität Zürich gehalten hat. Sein Thema ist die „Dehumanisierung“, die den arbeitenden Menschen ergriffen hat dadurch, daß er zur „Ware Arbeitskraft“, zum „Ding“ geworden ist, das man bewirtschaftet. Sehr instruktiv ist die Schilderung der mangelhaften Lösungsversuche, die gemacht worden sind, den Menschen wieder in ein menschliches Verhältnis zur Arbeit zu bringen, z. B. durch Unbewußtmachung der Arbeit (Automation) und sozialen Komfort. Auch die Bestrebungen zur (vernünftigen) Freizeitgestaltung und die Human-Relation werden kritisch untersucht. Soziologische Sachkenntnis und eine leidenschaftliche Anteilnahme geben diesen Ausführungen ein besonderes Gewicht. Das Buch läuft auf eine Auseinandersetzung mit dem Sozialismus hinaus, dem es zwar sehr viel Positives einräumt, den es aber vor dem christlichen Realismus des Evangeliums nicht bestehen läßt. Es erweist die dringende Notwendigkeit einer christlichen Gesellschaftslehre, für die eine eindrucksvolle Maxime formuliert wird: „Wenn nun Christus dienen für den bedrohten Menschenbruder eintreten heißt, dann heißt Christusdienst in der industriellen Welt für den Menschen in seiner aktuellen Bedrohung und Bedrängnis eintreten“ (S. 159). Es werden auch drei wichtige Ansätze aufgezeigt (S. 160–163), jedoch fehlt weithin die konkrete Ausfüllung.

L. Hofmann

Höfner, Joseph: Ehe und Familie, Wesen und Wandel in der industriellen Gesellschaft. — Münster: Regensburg (1959). 134 S. Pbd. 3,20 DM.

Ein sehr reiches und zugleich unterhaltsames Büchlein aus der Feder eines hervorragenden Fachmannes. Die „zeitlos gültige Wesensgestalt“ der Familie auf der einen Seite und „die im Wandel begriffenen Verhältnisse der industriellen Gesellschaft“ auf der anderen Seite werden tief und klar durchleuchtet. Man freut sich über die theologische Sicht, aber wenigstens ebenso über die Darbietung vieler interessanter soziologischen Fakten. Dabei wird der gesellschaftliche Wandel keineswegs negativ, d. h. familienfeindlich dargestellt. Gewiß werden ernste Gefahren sichtbar, aber ebenso viele gute Möglichkeiten, die das pluralistische Zeitalter der Familie bietet. Wer das Buch studiert, wird sachlicher und damit treffsicherer, aber auch optimistischer über die Familie sprechen können.

L. Hofmann

Arnold, Franz Xaver: Mann und Frau in Welt und Kirche. 2. überarb. u. erw. Aufl. — Nürnberg: Glock u. Lutz (o. J.) 191 S. Lw. 9,80 DM.

Der Titel der 1. Aufl. des Büchleins („Die Frau in der Kirche“) gibt besser als der etwas weitgreifende Titel der vorliegenden 2. Aufl. wieder, was das Anliegen des Verf. ist. Es geht ihm darum, die Rolle der Frau gegen ein „Monopol des Männlichen“ (S. 11–15) zu sichern, vor allem dadurch, daß er eine positive christliche Sicht des Sexuellen (S. 106 bis 128) und der Ehe (S. 129–181) gibt. Er will damit die Hauptquelle der Abwertung des Weiblichen entgiften. Seit der ersten Veröffentlichung der hier gesammelten Aufsätze und Vorträge hat sich in der Moraltheologie manches gewandelt — man denke z. B. an die Arbeiten von Häring — und ebenso in der Verkündigung. Trotzdem bleibt das kritische Durchleuchten un-„bedachter“ Vorstellungen und Redensarten, das hier mit einer gewissen Vehemenz geschieht, heilsam.

Der Satz: „Etwas anderes ist die Verkündigung der objektiven sittlichen Ordnungen, etwas anderes die Behandlung des in der konkreten Situation stehenden Menschen“ (S. 171), ist nur richtig, wenn mit der seelsorglichen Behandlung die Klärung der Verantwortlichkeit für eine zurückliegende, schon geschehene Tat gemeint ist, nicht dagegen, wenn es um die Beantwortung der ebenso brennenden Frage geht: „Herr, was willst du, daß ich (in Zukunft) tun soll?“ Die Verkündigung der objektiven sittlichen Ordnungen muß so sein, daß sie die Antwort auf diese Frage wenigstens latent enthält, sonst hat sich der Verkündiger seine Aufgabe zu leicht gemacht. Und umgekehrt darf die Weisung, die der Seelsorger dem fragenden Menschen gibt, nicht von der Verkündigung abweichen. Wozu sonst Verkündigung!

L. Hofmann

Viollet, Jean: Familienseelsorge. Versuche und Wege. — Freiburg: Alsatia-Verl. (1958). 233 S. (Dienst am Heil. Schriften f. d. Seelsorge, hrsg. v. K. Becker u. N. Greinacher. Bd. V). Lw. 15,60 DM.

Ein Buch, das überquillt von theologischen Einsichten oder wenigstens Ansätzen. Das Ziel ist, die „Spiritualität“ der Familie zu erarbeiten. Freilich ist man sich bewußt, noch „Auf der Suche nach einer Familienseelsorge“ zu sein (Louis-Joseph Henry S. 11–46). „Offen gestanden: Die Familienseelsorge ist für den Augenblick mehr eine Idee, ein Projekt als eine Wirklichkeit. Es gibt keinerlei Handbuch für diese Fragen“ (S. 12). Auch die vorliegende Sammlung von Aufsätzen französischer Autoren bietet ein solches Handbuch natürlich nicht; aber sie regt zum Nachdenken und Umdenken an. Das gilt besonders von dem Beitrag von Marc Oraison, Christliche Bedeutung der Familie (S. 69 bis 100). Es fehlen auch nicht die praktischen Vorschläge: Edouard Rolland, Der Dienst des Priesters an der Familie (S. 131–160), André Merlaud, Familienseelsorge und Liturgie (S. 161–198), Ein Pfarrer, Praktische Ratschläge für Beicht- und Seelenführung (S. 199–220).

L. Hofmann

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

Vereno, Matthias: Religionen des Ostens. Weisheit und Glauben alter Kulturvölker. — Olten u. Freiburg i. Br.: Walter (1960). 129 S. (Kleine kulturgesch. Reihe). Lw. 9,80 DM; ders.: Menschheitsüberlieferung und Heilsgeschichte. Zum Verständnis der geistigen Begegnung zwischen Asien und dem Abendland. — Salzburg: Müller (1960). 211 S. (Reihe: Wort u. Antwort, Bd. 24). Lw. 12,90 DM.

Das 1. Bändchen, entstanden aus akademischen Vorträgen, macht zunächst auf die Aufgabe der Religionswissenschaft aufmerksam, der Wesensbedeutung zukommt und die uns mitbefähigt, unserem geschichtlichen Auftrag nachzukommen. Dann werden knapp, übersichtlich und sachgerecht die Religionen Ägyptens, des Zweistromlandes, des Islam, Indiens und Ostasiens dargestellt. Geschickt ausgewählte Texte aus den verschiedenen heiligen Büchern verdeutlichen die Darstellung dieser Religionen, deren Werte wir nicht einfach mit dem Wort „heidnisch“ abtun dürfen. Vielmehr will das Bändchen eine Gasse des Verständnisses bahnen in jene uns geistig so ferne Welt, die uns räumlich immer näher rückt. Und dieses Verständnis tut vorab denen not, die sich mit jener Welt auseinanderzusetzen haben.

Geht es dem ersten Werk mehr um ein Bekanntmachen mit den großen Religionen des Ostens, so konfrontiert die zweite Untersuchung diese Religionen mit dem Offenbarungsglauben. Denn es will einer Integration der Weisheiten jener großen Weltreligionen im Christentum und ihrer Verchristlichung den Weg bereiten, die als Gebot der Stunde erkannt ist. Unter dieser Rücksicht werden die Weisheit Indiens und Chinas mit der Offenbarung Israels und dem Islam in Beziehung gebracht. Die Christwerdung des Abendlandes wird dann als Muster einer neuen wesenhaften Begegnung des Christentums mit den asiatischen Religionen beleuchtet. Die im Christentum von Gott selber begonnene und gelenkte Heilsgeschichte hatte nicht nur hellenistisch-römisches und germanisches Erbe sich zu assimilieren, einzubringen und zu durchformen, sondern jetzt auf universaler Breite auch die bedeutsamen östlichen Menschheitsüberlieferungen. Somit stehen wir in der Heilsgeschichte „am Ende der Neuzeit“ vor einem neuen großen Anfang, der nun globale Ausmaße zeugt.

H. Groß

Stiegler, Hermann: Die Glaubenslehren des Islam. Lfg. 1, 2 u. 3: Vortragen und Spekulative Dogmatik; Die geoffenbarte Dogmatik. — München, Paderborn, Wien: Schöningh 1959–1961. S. 1–160; 161–320, 321–660 brosch. Lfg. 1 u. 2 je 14 DM; Lfg. 3 20 DM.

In einem großangelegten Werk unternimmt es hier ein österreichischer Orientalist, das Glaubensgebäude des Islam leicht zugänglich zu machen. Nicht ganz zwei Drittel des auf 900 Seiten berechneten Gesamtwerkes liegen in den drei Lieferungen vor. Die Aufteilung



des Stoffes geschieht systematisch: Hauptabschnitte sind: Die Spekulative Dogmatik; die Geoffenbarte Dogmatik, wohl der umfangreichste Teil mit den Darlegungen über Prophetie und Propheten, angefangen von Adam über den Freund Gottes Abraham, über Jesus bis hin zu Mohammed, dem Siegel der Propheten; die geoffenbarten Wahrheiten und die Eschatologie. Begreiflicher Weise wird über Leben, Berufung und prophetische Tätigkeit Mohammeds sehr ausführlich berichtet. Der Verf. faßt seine Aufgabe so an, daß er zu den angeschnittenen Fragen zunächst die einschlägigen Koranstellen anführt, sie erklärt und dann ihre Tradition in der Koranexegese bis heute verfolgt, um damit ein klares und eindeutiges Bild der Glaubenslehren zu erlangen. Auf die verschiedenen Richtungen des Islam wird nicht eingegangen, weil das die Übersichtlichkeit beeinträchtigen und den Rahmen des Werkes sprengen würde.

St. hat an diesem Lebenswerk jahrelang gearbeitet und mit dieser Zusammenschau der islamischen Glaubenslehren ein einzigartiges Werk geschaffen, das nach Aufbau und Anlage keinen eigentlichen Vorgänger hat. Wer sich also ausführlich mit dem Glauben der Mohammedaner beschäftigen und seine eigenartige Spiritualität, aber auch die besonders geartete Mystik der Gottbegegnung im Islam kennenlernen und verstehen will, dem bietet sich nunmehr im angezeigten Werk ein verhältnismäßig leichter Zugang, der nicht belastet und erschwert ist durch die Kenntnis der arabischen Sprache, sondern nur durch die Schwierigkeiten, die in der Sache selbst liegen. Es ist für den Verfasser und den Verlag zu wünschen, daß das Werk planmäßig voranschreitet und daß die erfreuliche Resonanz eines weiten Leserkreises die hier investierte Arbeit und den Mut der Publikation würdigt.

H. Groß

## KIRCHENGESCHICHTE

Tardini, Domenico Kard.: Pius XII. als Oberhirte, Priester und Mensch (Pio XII., dt. Übers. aus dem Italien. von Franz Johna). — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1961). 157 S. Pbbd. 9,80 DM.

Wenn ein so enger Mitarbeiter Pius' XII. wie der spätere Kardinalstaatssekretär Tardini das Bild des verstorbenen Papstes zeichnet und dazu noch in einer Rede zum ersten Jahrestag des Todes, dann werden wir keine Geschichtsschreibung erwarten. Diese verlangt Abstand und den Blick von verschiedenen Gesichtspunkten aus. Den vertrauten Weggenossen zeichnen dagegen aus: unmittelbare Nähe, erlebnisbestimmtes Eingemessen sein für die dargestellte Persönlichkeit und die Gewohnheit, mit deren Augen und in deren Sinn das Geschehen zu beurteilen. Diese Erlebnisfrische gibt der Rede Tardini und den vielen ihr beigelegten Anmerkungen ihren großen Wert für uns. Eine wichtige Quelle, die uns nicht weniger als über Pius XII. über seinen Prostaatssekretär, der die ersten Jahre des Pontifikates Joh. XXIII. wesentlich mitbestimmte, Aufschluß gibt. Er mißt z. B. der Enzyklika „*Humani generis*“ „allergrößte Bedeutung“ bei, während er „*Mystici corporis*“, „*Mediator dei*“, „*Divino afflante Spiritu*“ u. a. nicht einmal erwähnt. Interessant sind die ausführlichen Vergleiche mit Pius XI. (z. B. Anm. 40 u. 41), von dem gesagt wird, er habe Eugenio Pacelli „bewußt für seine Nachfolge auf dem Throne Petri“ vorbereitet (27).

Pius XII. wird uns vor allem als Lehrer der Völker und Mann des Friedens gezeichnet, der unermüdlich in seinen Reden, seinem Beten und seinen Leiden für den Völkerfrieden gekämpft hat und der feierlichen Verurteilungen abhold war, um die Situation nicht zu verschärfen. Diese seine „sanftmütige und fast schüchterne“ Natur ließ nach Verf. Pius XII. es schwer fallen, nein zu sagen, weshalb er die Bittsteller fürchtete und schließlich den direkten persönlichen Kontakt selbst mit den Bischöfen einschränkte. Der Widerstreit zwischen seiner wohlwollenden Nachgiebigkeit und dem strengen Urteil seines Gewissens habe ihn Ernennungen und Änderungen immer wieder aufschieben lassen. Das sei der Grund für „eine gewisse Stagnation“ an der Kurie und für die seltenen, dafür aber umfangreichen Kardinalserhebungen gewesen. Die Angst, fremden Einflüssen zu erliegen und sein Streben nach Stärke — der Tugend, der er sich in seiner Demut am meisten bedürftig gefühlt habe — hätten ihn zum großen „Einsamen“ werden und ihn z. B. auf einen Kardinalstaatssekretär verzichten lassen. Letzteres habe der Papst dem Verf. angekündigt mit den Worten: „Ich will nicht Mitarbeiter, sondern Ausführende“. Tardini nennt das eine mutige Tat (69). Uns muß bei aller Reverenz ein solches Wort gefährlich, ja unheimlich vorkommen. Denn schließlich sind dem Papst nach Gottes Willen in den Bischöfen ja Mitarbeiter und nicht bloß Ausführende, Funktionäre oder Beamte an die Seite gegeben. Es dient auch nicht dem Ansehen des Papstes, wenn Worte wie „*bene omnia fecit*“ (Mk 7, 36) oder „*beneficentia tua sit super nos semper*“ direkt auf ihn angewandt werden. Nicht nur evangelische Leser werden daran Anstoß nehmen.

E. Iserloh

Meinhold, Peter: Der evangelische Christ und das Konzil. — Freiburg, Basel, Wien: Herder 1961. 140 S. (Herder-Bücherei, 98), kart. 2,40 DM.

Der evgl. Kieler Kirchenhistoriker legt hier fünf Vorträge, die er im Hinblick auf die Konzilsankündigung durch Joh. XXIII. gehalten hat, vor. Daß das in einem Buch des Herderverlages geschehen kann, ist schon selbst ein gutes Zeichen für das Klima zwischen den Konfessionen.

Meinhold möchte die Situation der Christenheit angesichts der Weltkirchenkonferenz von New Delhi 1961 und des 2. Vatikanischen Konzils deutlich machen. Unsere Stunde hat nach ihm drei Kennzeichen:

1. Die Christenheit ist in sonst nicht erlebtem Maße in Bewegung geraten. Sie stellt die Frage nach der Einheit der Kirche. Es gilt die Wahrheit in der Tiefe zu suchen und sie in der Liebe zu künden und zu tun.

2. Die Welt ruft nach der Diakonie der christlichen Kirchen.

3. Die nichtchristlichen Religionen sind im Aufbruch und entfalten einen bisher nicht für möglich gehaltenen Missionswillen. Damit ist die Wahrheitsfrage in neuer, verschärfter Weise akut.

Meinhold möchte das Trennende zwischen den christl. Konfessionen nicht bagatellisieren (112); nach ihm stehen wir erst in den Anfängen einer größeren Verständigung (124). Deshalb sieht er seine Aufgabe darin, das Gemeinsame herauszustellen. Denn die christl. Kirchen seien sich viel näher, als man gewöhnlich annehme (107). Bei den die Kirche trennenden Momenten will er untersuchen, „ob nicht auf kath. wie auf nicht-kath. Seite Entwicklungen konstantierbar sind, die eine neue Interpretation derselben ermöglichen“ (15).

Hierbei müßte man, scheint mir, noch mehr über Luther hinausgehen. Statt zu zeigen, daß selbst Luther einem Konzil nicht im Wege steht, er das Verständnis der Eucharistie als Opfer zuläßt und dem Konzil lehramtliche Funktion zuschreibt, scheint es mir wichtiger und fruchtbarer aufzuweisen, daß uns heute Voraussetzungen und Möglichkeiten der Einheit in Lehre und Leben geschenkt sind, die dem vortridentinischen Katholizismus — historisch gesehen — verschlossen waren, die aber auch Luther wegen seiner theologischen, vom Nominalismus bestimmten Sicht, wegen seines Charakters und wegen der kirchenpolitischen Situation nicht gegeben waren. Dabei soll nicht verkannt werden, daß der Reformator in seiner Lehre von den Sakramenten, der Rechtfertigung, der Kirche und dem Amt sich als Gegner Ockhams sah und die nominalistische Schule zu überwinden suchte. Um so mehr können wir mit ihm gegen ihn Stellung beziehen und uns in der volleren Wahrheit finden.

Es ist hier nicht möglich, auf die Diskussion von Einzelheiten einzugehen. Es sei nur vermerkt, daß Verf. zu sehr geneigt ist, den Unterschied zwischen Irrtum und inadäquater Aussage aufzuheben. Sicherlich sind die Entscheidungen eines Konzils mit den Zeichen der Geschichtlichkeit behaftet — die Heilige Schrift übrigens auch; das berechtigt aber nicht zu dem Schluß: „Infolgedessen können sie als solche nicht unfehlbar sein“ (74). Unfehlbar bedeutet, daß das Lehramt bei der die ganze Kirche verpflichtenden Deutung des Depositum fidei keine falsche Lehre vertritt, heißt nicht, daß diese Lehre nicht in klarerer und besserer Fassung geboten werden könnte. Aber diese „Verbesserungsfähigkeit“ besagt noch nicht Möglichkeit des Irrtums (37), weshalb es doch nicht so leicht ist, von Luther eine Brücke zur katholischen Auffassung vom Konzil zu schlagen, wie Meinhold in seiner wohlthuend irenischen Art den Anschein erweckt. Er beweist eben, wie man den lutherischen Anliegen verpflichtet über Luther hinaus kommen kann und muß.

E. Iserloh

Huber, Georges: Das mißverständene Konzil. Gespräche unter den Kolonnaden von St. Peter. — Essen: Driewer-Verlag 1961, 108 S. kart. 6,80 DM

In Gesprächen zwischen einem Journalisten und einem in Rom als Bibliothekar tätigen Ordensmann werden hier die Fragen um das Konzil, die Umstände seiner Ankündigung, seine Bedeutung für die Einheit der Christenheit, die Themen und gestaltenden Kräfte dargelegt. Auch der mit der Materie Vertraute erfährt manche Einzelheit, er wird vor allem dankbar sein für die Auszüge aus den Reden von Kardinälen wie Montini und Lercaro. Aufgabe des Buches ist aber vor allem, breiten Kreisen des katholischen Volkes das Konzil tiefer und lebendiger ins Bewußtsein zu bringen. In dieser Hinsicht begrüßt Kardinal Bea es in seinem Geleitwort.

E. Iserloh

Baumann, Richard: Evangelische Romfahrt. (7. Aufl.) — Stuttgart: Schwabenverlag. (1960). 174 S. (Peter-und-Paul-Bücherei). Lw. 6,50 DM.

Die „Evangelische Romfahrt“ erscheint in 7. Auflage und bedarf eigentlich keiner Empfehlung mehr. Ein evangelischer Christ — kein Protestant — geht auf die Pilger-

reise, um den Papst zu sehen. „Denn nach der Heiligen Schrift ist einer vorhanden, der als Fels die Gemeinde des NT trägt“ (5). Der Romfahrer möchte aber auch „des Papstes Leute“ (25) erleben, nicht wie sie sich im Sonntagsstaat ihrer Lehrbücher darbieten, sondern wie sie sich im Vulgärkatholizismus einer Wallfahrt geben. „Ist ihr Glaube wahr oder falsch“ (25). Er läßt seinen evangelischen Glauben nicht zu Hause, sondern konfrontiert das Erlebte täglich mit den „Losungen“ der evgl. Brüdergemeinde. Was er so über Heiligenverehrung, Rosenkranz, Beichte, Messe, Ablass und Maria — ein Nachtrag beschäftigt sich mit dem Dogma vom 1. XI. 1950 — sagt, ist gleich wichtig für evangelische wie katholische Christen. Jenen wird ein Zugang zur katholischen Wirklichkeit aufgetan, diesen wird bewußt, was den getrennten Brüdern alles problematisch ist an den ihnen so selbstverständlichen Praktiken katholischen Lebens.

E. Iserlohn

Die Kirche ist immer jung. (Hrsg. v.) Jakob Brummet. Ein Buch der Hoffnung. — München: Pfeiffer (1960). 211 S. Lw. 14,80 DM.

„Die katholische Kirche blüht in immerwährender Jugend, sie ist wie ein hochaufragendes Zeichen für die Nationen und von ihr strömt ein durchdringendes Licht und eine milde Liebe auf alle Völker aus.“ Dieses Wort Papst Joh. XXIII. steht diesem Sammelband als Motto voran und wird durch seinen Inhalt eindrucksvoll bezeugt. In 15 Kapiteln verschiedener literarischer Gattung — Hörbild, Aufsatz, Reportage, Vortrag, systematische Darstellung — wird uns an Beispielen deutlich, wie die Kirche in den vielfältigen Notlagen unserer Zeit gegenwärtig ist und in ebenso schöpferischer wie tatkräftiger Liebe Antwort gibt: Ein Hörbild führt uns in das Lager Friedland. Pater J. Neuner stellt in packenden Bildern das Werk der Mutter Teresa in den Slums von Kalkutta dar. Ein Reisebericht versetzt uns in die Leprakolonie des Doktor Feron in Äthiopien. Weitere Berichte erzählen von den Werken der „Kleinen Brüder des Charles de Foucauld“ in Hamburg-St. Pauli, vom Säkularinstitut St. Bonifatius in der deutschen Diaspora, von den evangelischen Marienschwestern in Darmstadt, von der Pax-Christi-Bewegung und der Bewegung Pro Civitate Christiana, die von Assisi ausgeht. Schließlich werden wir bekannt gemacht mit dem „Bauorden“, der „Zirkusseelsorge“ und dem Schaffen von Pater Duval S.J., dem „neuen Troubadour des Herrgotts“. Eine Reihe der Beiträge eignen sich zum Vorlesen, alle aber können frischen Wind in unsere vielfach stagnierenden Heimstunden bringen und unserer gutwilligen, aber oft so fantasielosen Jugend Impulse zum apostolischen Tun geben. „Ein Buch der Hoffnung.“

E. Iserlohn

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte, 12. Jahrgang, 1960. Im Auftrag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte in Verbindung mit ... herausgegeben von Ludwig Lenhart und Anton Ph. Brück. Jaegersche Buchdruckerei Speyer. 388 S., kart. 15,— DM.

Die im Jahre 1949 begonnenen Publikationen des Archivs für mittelrheinische Kirchengeschichte (für die Bistümer Limburg, Trier, Mainz und Speyer) haben mit dem vorliegenden Band die Mitte des dritten Lustrums überschritten. An eine relativ so junge Reihe wird natürlich ein besonders kritischer Maßstab angelegt, den das Archiv im allgemeinen nicht zu fürchten braucht.

Im 12. Band folgt auf eine Huldigungsadresse zum silbernen Bischofsjubiläum des Mainzer Oberhirten Dr. Albert Stöhr aus der Feder von L. Lenhart eine Untersuchung über das Breviarium Sancti Lulli von J. Hörle (S. 18—52). Sie berührt den Trierer Sprengel in besonderer Weise, da sie zeigt, daß Karl der Große im Jahre 775 die Fiskalkirchen in Andernach, Rübenach und Güls aus Reichsbesitz schenkte, während man bisher der Meinung war, Erzbischof Lull von Mainz habe sie Karl zur Schenkung an Hersfeld zur Verfügung gestellt. Wenn sich die neue Ordnung der drei „Tafeln“, wie H. sie gruppiert, durchsetzt, dann entfallen die letzten Annahmen für einen starken Mainzer Einfluß im Koblenzer Raum bis zum Ende des 8. Jahrhunderts. Die Fiskalkirche in Andernach erweist sich übrigens an Hand späterer Quellen nicht als die Pfarrkirche des Fiskus, sondern als die Kapelle St. Martin auf einem fränkischen Gräberfeld vor der Stadt.

A. Schneider bietet eine Untersuchung der Abtstlisten von Himmerod (S. 53—74). F. Mittermaier greift die Frage auf, ob die sel. Christina in Retters oder in Hane lebte (S. 75—97). G. M. Gieraths berichtet über den Wormser Bischof Johannes Schadlan aus dem Dominikanerorden (S. 98—128). L. Lenhart über die Mainzer Domkapitelsprotokolle seit 1450 (S. 129—147). A. Ph. Brück bietet ein aufschlußreiches Kapitel Mainzer Kirchengeschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung mit dem Beitrag über die Mainzer Dompfarrer des 16. Jahrhunderts (S. 148—174). H. Raab erläutert die Reunionsbestrebungen im 17. Jahrhundert an Hand der Bemühungen des kon-

vertierten Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels (S. 175–198). L. Litzener unterrichtet über den Informativprozeß zur erstmaligen Besetzung des 1817 neuerrichteten Bistums Speyer (S. 199–213) und H. Scharp (S. 213–234) über den Frankfurter Pfarrer Beda Weber (1798–1858).

Die Quellenveröffentlichungen berichten über Pontifikalhandlungen der Speyerer Weihbischöfe Johann Philipp Burckhardt und Peter Kornel von Beywegh im Bistum Worms während des 17. und 18. Jahrhunderts (H. Schmitt) und über eine Visitationsreise des Trierer Bischofs Charles Mannay im Kanton Blieskastel im Jahre 1807 (A. Thomas).

Die Miscellen bieten Beiträge von P. Siffrin (Zur Geschichte der Potentinusmesse im alten „Thomas-Evangelium“ der Trierer Dombibliothek), Th. Zimmer (Cenobium Elere = Pfarrkirche Eller an der Mosel?), A. Paulus (Über das Stiftergrab im Wetzlarer Dom) und H. Feldtkeller (Aufgabe der Denkmalpflege in kirchlichen Räumen, dargestellt an vier Beispielen aus der Diözese Limburg). Hier interessiert den Trierer Leser besonders der Bericht über die Neugestaltung der ehemaligen Stiftskirche St. Lubentius in Dietkirchen.

Nach einem schon zur Tradition gewordenen guten Brauch schließt der Band mit einer kirchengeschichtlichen Chronik der vier Bistümer (u. a. einem Nachruf auf den am 10. 5. 1959 verstorbenen Senior des Trierer Klerus J. J. Wagner), einem Überblick über die Hauptereignisse an den Theologischen Fakultäten Mainz, St. Georgen-Frankfurt und Trier und dem Bericht über die Jahresversammlung der Gesellschaft in Echternach vom 19. bis 21. April 1960. F. Pauly

Franzen, August: Die Visitationsprotokolle der ersten nachtridentinischen Visitation im Erzbistum Köln unter Salentin von Isenburg im Jahre 1569. — Münster: Aschendorff (1960). XII u. 434 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte H. 85); kart. 36 DM.

Mit diesen Protokollen, die nicht das gesamte Erzbistum Köln, sondern nur dessen rheinischen Teil umfassen, in dem der Erzbischof auch Landesherr war, liefert Fr. einen bedeutenden Beitrag zu den Quellen der Kirchengeschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung.

In einer umfangreichen Einleitung (S. 1–135) wird zunächst die Vorgeschichte der Visitation behandelt. Sie begann Ende der zwanziger Jahre unter Erzbischof Hermann von Wied (1515–1547) und war auch unter dessen Nachfolger Adolf von Schaumburg (1547–1556) zum guten Teil eine harte Auseinandersetzung mit den landesherrlichen Gewalten (vor allem am Niederrhein) um das Visitationsrecht überhaupt. In den vereinigten Herzogtümern Jülich, Kleve, Berg und Mark hatte Herzog Johann 1532 eine Kirchenordnung erlassen, die ebenso der kirchlichen Reform wie der Zementierung der landesherrlichen Kirchenhoheit dienen sollte. Die Voraussetzungen zu diesen Ansprüchen lagen zum guten Teil bei der Kurie, die im 15. Jahrhundert in kirchlichen Angelegenheiten — bei der Bekämpfung episkopalistischer Tendenzen — die Position der landesherrlichen Gewalten entscheidend gestärkt hatte. Der Herzog von Kleve z. B. war 1445 durch Privilegien von der Kölner Diözesangewalt weitgehend exemt geworden. Das Bild, das Fr. zeichnet, regt auch für andere Diözesen ähnliche Untersuchungen an, bei denen die Frage nicht übersehen werden darf, in welchem Maße ein Bischof in seinem Sprengel als kirchlicher Oberer oder als Landesherr tatsächlich Gewalt ausüben konnte.

In Köln zogen sich die Auseinandersetzungen bis in die ersten Regierungsjahre des Erzbischofs Salentin von Isenburg (1567–1577) hin und führten zur Visitation von 1569, die allerdings nur den genannten Teil des Sprengels erfaßte. Daß die Visitation nicht nur durch landesherrliche Ansprüche verzögert wurde, zeigen die Ausführungen über das Kölner Domkapitel an Hand eines Berichts von 1569, der ein trauriges Bild der Verweltlichung bietet. Hätten den hochadeligen „Domgrafen“ nicht acht Priesterkanoniker gegenübergestanden, deren Einfluß größer war als ihre Zahl, so wäre die Entwicklung im Kölner Sprengel wohl ganz anders verlaufen.

Nach einer Darlegung des äußeren Verlaufs der Salentinischen Visitation geht Fr. grundsätzlich auf den Quellenwert der Visitationsprotokolle ein. Er zeigt, daß sie — obwohl die Visitatoren nicht überall alles erfuhren, was sie wissen wollten — brauchbare Quellen sind, wenn man sie mit Verstand, d. h. unter Berücksichtigung der zeitgeschichtlichen Umstände, benutzt. Fr. weist besonders auf den Umstand hin, daß nach Lage der Dinge bei einer mit der Absicht der Reform gehaltenen Visitation negative Einzelheiten im Vordergrund stehen müssen, während das Positive zurücktritt. „Die Edition will der historischen Wissenschaft dienen, nicht kleinen Geistern Material liefern, um unter Hinweis auf die berichteten Mißstände mit dem Finger auf den Gegner zu zeigen und in ihnen heute noch eine, wenn zwar verspätete, Rechtfertigung des eigenen



Standpunktes zu finden. Die solches versuchen sollten, können getrost überzeugt sein, daß im eigenen Hause kein Lot weniger von dem Unrat anzutreffen gewesen ist" (S. 89).

Auf die aus den Protokollen sich ergebenden geistigen Kräfte und Bewegungen am Niederrhein (Täuferum und Erasmianismus) und auf die theologischen Fragen (Laienkelch, Konkubinat-Priesterehe und Messe) geht Fr. besonders ein (S. 100–133).

Im Hauptteil (S. 136–409) folgt der Text der Visitationsprotokolle für die Stadt Köln, das Oberstift, das Niederstift und das Vest Recklinghausen. Ein Verzeichnis der visitierten Orte, ein alphabetisches Ortsverzeichnis und ein Personen- und Sachregister bilden den Abschluß.

Die Kölner Visitation von 1569 legt einen Vergleich mit der Trierer Visitation von 1569/70 nahe, die auch nur dort gehalten werden konnte, wo lutherische oder kalvinistische Landesherren sie nicht verhinderten. Im Bereich des Erzstifts Trier links des Rheins waren Territorien solcher Landesherren allerdings weniger bedeutend.

Die Trierer Protokolle unterscheiden sich wesentlich von den Kölner Aufzeichnungen. Sie enthalten alle jene Einzelheiten über die Pfarren (Kirchenpatrone, Altäre, Dotation, Gottesdienst im Pfarrort und in den Filialen, Sendschöffen usw.), die in den Kölner Protokollen meistens fehlen. Dafür bieten diese weitgehend Nachrichten über die inneren Verhältnisse, die Lebensführung der Pfarrer und die Einstellung des Volkes. Aufzeichnungen dieser Art waren auch bei der Trierer Visitation gemacht worden und dienten als Grundlage für die einzelnen Ordinationes und Monita, die jedem Pfarrer besonders zugestellt wurden. In Köln waren vor der Visitation Berichte über den Status der Pfarren angefordert und eingereicht worden, die verlorengegangen sind.

In den Trierer und den Kölner Protokollen ist also jeweils nur einer von zwei Aktenbeständen erhalten geblieben. Man kann indes aber die Sorgfalt rekonstruieren, mit der die Visitationen — die das Konzil von Trient angeordnet hatte — im einzelnen vorbereitet und dann durchgeführt wurden, wenn die landesherrlichen Verhältnisse es erlaubten.

Die Veröffentlichung von Fr. macht eines deutlich: Für die Beurteilung der Zustände in einem Bistum im Zeitalter der Glaubensspaltung benötigt die Forschung eine Unzahl „kleiner“, d. h. örtlicher Quellen, die in mühsamer Arbeit in den Archiven zum Fließen gebracht werden müssen. Diese Forderung der Forschung ist für den Trierer Sprengel nicht aussichtslos, wenn auch für einzelne Orte die Quellen schweigen und die Vermutung dafür spricht, daß in den der Reformation zugeführten Orten eine gründliche Urkundenvernichtung im Sinne einer *damnatio memoriae* stattgefunden hat. — Eine zusammenfassende Publikation der in einzelnen Teilen veröffentlichten Trierer Visitationsprotokolle von 1569/70 samt einer grundsätzlichen Interpretation bleibt ein Desiderat der Forschung.

F. Pauly

#### ASZETIK

Bogler, Theodor, OSB.: Weg — Wahrheit — Leben. Meditationen. — Maria-Laach: Ars liturgica 1960. 70 S. (Von christlichem Sein und Leben. 1.) Brosch. 3,80 DM.

„Meditationen“, sagt der Untertitel, aber wer ausgeführte Betrachtungen erwartet, findet „nur“ Anregungen dazu. Allerdings reichhaltige Texte; vorbildlich zu kurzer Vorbereitung der Morgenbetrachtung am Vorabend. Man spürt diesen hymnenhaften Texten an, daß sie aus der Meditation kommen, darum führen sie auch wie von selbst zu echter Zweisprache mit Gott.

L. Lennartz

Busenbender, Wilfried, OFM.: Auf ein Wort. Göttliches menschlich und allzu menschlich. Aphorismen und Glossen. — Frankfurt a. M.: Knecht, Carolusdr. (1960) 139 S. 80 Lw. 6,50 DM.

Ich wähle willkürlich: „Infolge ihrer Fortschritte erfahren die Menschen sich nicht mehr alltäglich auf Gott angewiesen; die Stelle ist von ihrem Komfort besetzt (confortatio = Stärkung) ... Die Menschen des Fortschritts müssen reifer sein, sollen sie noch an Gott glauben können, wie es ähnlich von erwachsenen Söhnen und Töchtern Reife fordert, sollen sie noch ein wahres Kindesverhältnis zu ihren Eltern haben.“ — Solch ein (unvollständiger) Abschnitt zeigt mehr als „Besprechung“ die Art der Aphorismen, die Vf. hier bietet: „Göttliches — menschlich und allzu menschlich“ (Untertitel). Ein Büchlein voller Anregungen, auch für den (besonders: Kurz-) Prediger. „Auf ein Wort“ findet man leichter das Ohr der heute gehetzten Menschen. Vielleicht lernt auch mancher Seelsorger davon, nicht zuletzt auch für seine Haus- und Krankenbesuche.

L. Lennartz

PAUL WINNINGER

# VOLKSSPRACHE UND LITURGIE

Mit einem Geleitwort des Bischofs von Straßburg

Aus dem Französischen übersetzt

von Norbert Rocholl

264 Seiten, Leinen 14,80 DM

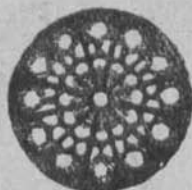
Der Auftrag Christi an die Kirche, alle Völker und Zeiten zu lehren und sie mit seinem Geiste zu erfüllen, bleibt auch in unserer in ihren Grundfesten erschütterten Welt ungemindert bestehen. Darum ist es eine gebieterische Notwendigkeit, zu prüfen, wieweit die Gestalt (nicht der Inhalt!) der christlichen Lehrverkündigung und des Gottesdienstes der Kirche den Erfordernissen dieser so gewandelten Gegenwart noch entspricht und was gegebenenfalls geändert werden muß. Dabei ist zweifellos eines der Hauptprobleme, das auch das kommende Konzil beschäftigen wird, das der lateinischen Kultsprache.

Es ist Winner, dem mutigen, auch in Deutschland geschätzten Straßburger Professor, dafür zu danken, daß er dies Problem erstmals von allen Seiten beleuchtet und dabei viel Neues zutage gefördert hat. In den bisherigen Diskussionen ist wohl kaum die Frage der liturgischen Sprache von der Moral, der Heiligen Schrift, der Soziologie oder der Philosophie der Sprache her gesehen worden, um nur auf einiges aufmerksam zu machen. Natürlich hat Winner darüber die großen Anliegen der Pastoral und Mission nicht vergessen, sondern sie gebührend hervorgehoben. Seine Argumente für einen erweiterten Gebrauch der Volkssprache wie seine Zurückweisung der dagegen vorgebrachten Einwände scheinen so überzeugend, daß man sich seiner Beweisführung sehr schwer wird entziehen können.

Durch alle Buchhandlungen

PAULINUS - VERLAG TRIER

**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



GLÄSMALEREI  
TRIER/MOSEL  
SÄARSTR. 39 · TELEFON 2938



Spezialhaus für  
**Mittelmoselweine**  
**Lentzen-Deis**  
Import und Export  
**Bernkastel-Kues**  
an der Mosel  
Messwein - Kellerei  
Ausländische - Süße - Messweine

8., vollständig neu bearbeitete Auflage  
in Kürze lieferbar:

### **R. Grafe, Lektorenbuch**

für die Schul- und Gemeindemeßfeier

Kunstleder ca. 23,80 DM

Halbleder ca. 28,40 DM

Die rasche Folge der Auflagen sind  
der beste Beweis für die Brauchbarkeit  
und Notwendigkeit dieses Buches, das  
in vielen Pfarreien zu einem uner-  
setzlichen Bestandteil des Gemeinde-  
gottesdienstes geworden ist.

### **J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

**Trier-Hauptmarkt**

Fernruf 4492

Ansichts- und Auswahlsendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung

### Trierer Theologische Studien

In Vorbereitung:

Band 12 Bruno Kleinheyer

#### **Die Priesterweihe im römischen Ritus**

Eine liturgiehistorische Studie

Band 13 Ferdinand Pauly

#### **Springiersbach**

Die Geschichte des Kanonikerstiftes

Band 14 Wilhelm Breuning

#### **Die hypostatische Union nach Wilhelm von Auxerre**

PAULINUS-VERLAG TRIER

